LUDWIG FEUERBACH

Cartas y polémicas filosóficas



Cartas y polémicas filosóficas

Ludwig Feuerbach



Se nos ha encargado hacer lo negativo;
lo positivo ya nos ha sido dado
Franz Kafka

ennegativo ediciones *es un proyecto editorial nacido en Medellín (Colombia) en el año 2018 con la intención de contribuir a la propagación de la cultura. Con un enfoque marcadamente político, pretende convertirse en referente de pensamiento crítico en la ciudadanía y el país.*

La negatividad que nos nombra no es al azar. Ella indica el posicionamiento de nuestra actividad en medio de las condiciones hostiles del mundo capitalista, pues abiertamente negamos las lógicas opresivas en que éste se desarrolla. Desde ennegativo rechazamos cualquier juicio justificatorio que reproduzca los modos malogrados de existencia promovidos por esta sociedad, rechazo que llevamos a cabo desde la lucha que conocemos: la de las palabras.

Entre nuestros intereses editoriales se encuentra la traducción de obras inéditas en español, la reedición de obras que han dejado de publicarse y que son consideradas fundamentales, así como la publicación de nuevos textos con enfoque crítico y divulgativo. Además de la publicación de obras impresas, en la editorial hemos concebido, como estímulo a los lectores, una plataforma virtual que cuenta con textos para descarga sin ninguna restricción, contribuyendo así a la difusión de la cultura libre. Consecuentes con este espíritu, los textos impresos de ennegativo se ofrecen al público a un bajo costo y sin restricciones de reproducción, siempre y cuando ésta se haga con fines formativos y no lucrativos.

Si usted desea presentar una contribución en la línea de traducción, reedición o divulgación puede enviar su solicitud al correo electrónico de la editorial ennegativoediciones@gmail.com, describiendo el tipo de contribución que desea realizar. El comité editorial juzgará, a partir de criterios epistemológicos, éticos y políticos, la pertinencia de la publicación de la obra. Si usted desea información sobre estos criterios u otros asuntos relativos a las publicaciones, adquirir ejemplares publicados o apoyar materialmente el funcionamiento de la editorial, puede comunicarse a través del mismo correo.

Cartas y polémicas filosóficas

Ludwig Feuerbach

Traducción
Leandro Sánchez Marín, Pablo Uriel Rodríguez
y Alejandro Peña Arroyave



Feuerbach, Ludwig
Cartas y polémicas filosóficas
Traducción: Leandro Sánchez Marín,
Pablo Uriel Rodríguez y Alejandro Peña Arroyave
Diseño de portada: Melissa Hincapié Ochoa
ennegativo ediciones
ennegativoediciones@gmail.com
Medellín, 2021
ISBN: 978-958-49-2307-3

Índice

El pensamiento de Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) se considera generalmente como el precursor de todas las teorías de la proyección de la religión[1]. Tales teorías sostienen que la idea de Dios es el resultado de la proyección antropomórfica de los atributos humanos en un ser externo. Frecuentemente asociadas con las corrientes psicoanalíticas, estas teorías han adquirido vigencia en filosofía, antropología y sociología[2].

Feuerbach comenzó su carrera como un autoproclamado seguidor de Hegel antes de convertirse en uno de los líderes intelectuales de la izquierda alemana o jóvenes hegelianos del *Vormärz*, el período anterior a la revolución de marzo de 1848. Los hegelianos del *Vormärz* intentaron desarrollar el pensamiento de Hegel para confrontar a los adversarios posteriores a la Ilustración, como el romanticismo (visto como nostalgia por el antiguo orden jerárquico europeo de la propiedad) y el pietismo religioso antirracionalista, en las formas recién politizadas que asumió a raíz de las Revoluciones francesas[3]. Los hegelianos de izquierda abordaron el proceso histórico de la realización de

---

[1] Este texto se publicó por primera vez en MEISTER, Chad & BEILBY, James (Eds). *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. New York: Routledge, 2013, pp. 49-61. Agradezco a Douglas Moggach y Widukind De Ridder por el permiso para publicarlo en esta edición (*N. del T.*)

[2] *Cfr.* HARVEY, Van. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 233-245

[3] *Cfr.* MOGGACH, Douglas. *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

la razón y los obstáculos a este proceso, al repensar la idea de Hegel del espíritu objetivo, las formas en que la razón operaba en las formas de la vida social moderna.

El panteísmo de Feuerbach, por ejemplo, afirmaba la universalidad como una comunidad de intereses compartidos, conceptualizada en una idea de ser de género colectivo. Con la desaparición del movimiento hegeliano después de 1848, Feuerbach gradualmente permitió que un motivo naturalista-existencialista prevaleciera sobre los motivos hegelianos de su teoría inicial de la proyección de la religión. Se argumentará, sin embargo, que la ética materialista tardía de Feuerbach fue prefigurada en su crítica anterior a la metafísica de Hegel. Sus últimos escritos no llegaron a una revisión mayor de sus posturas anteriores, sino que desarrollaron aún más su ética naturalista perfeccionista de felicidad/*eudemonia*.

Ludwig Feuerbach nació en Landshut, Baviera, hijo de un reconocido profesor de jurisprudencia. Mientras estudiaba en el gimnasio de Ansbach, decidió estudiar teología bajo la orientación del hegeliano Karl Daub en la Universidad de Heidelberg. Contra la voluntad de su padre, continuó sus estudios en la Universidad de Berlín, y asistió a las lecciones de Hegel de 1824 sobre Lógica y Filosofía de la Religión. Después de transferirse a la Universidad de Erlangen, Feuerbach escribió su disertación, *De ratione, una, universali, infinita* (*Sobre la infinitud, la unidad y la universalidad de la Razón*) en 1828. Obtuvo un puesto como *Privatdozent* en Erlangen y publicó una serie de estudios: *La historia de la filosofía moderna de Bacon a Spinoza* (1833), *La presentación y el desarrollo y la crítica de la filosofía de Leibniz* (1837) y *Pierre Bayle* (1838). Sin embargo, su próspera ca-

rrera académica fue arruinada por su libro *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830) que fue publicado anónimamente. En este libro argumentó que las creencias en una deidad personal y la inmortalidad del alma eran una expresión de egoísmo. El libro también consistía en una serie de epigramas satíricos que se burlaban de las creencias religiosas populares. Se corrió el rumor de que nadie menos que Feuerbach era su autor, y, después de no poder jurar que no era el autor anónimo, Feuerbach se vio privado de su posición académica[4]. Después de casarse con la hija de un rico propietario de una fábrica de porcelana cerca de Ansbach, Feuerbach asumió la vida de un erudito independiente. Estableció su posición como crítico principal de la Restauración de Prusia con su crítica de Hegel en los *Hallische Jahrbücher* de Arnold Ruge y la publicación de *La esencia del cristianismo* (1841). Elaboró su crítica a Hegel más adelante en sus *Principios de la filosofía del futuro* (1843), que culminó en *Contra el dualismo del cuerpo y el alma, la carne y el espíritu* (1846). *La esencia de la religión* (1846) profundizó su crítica de la teología. La posición de Feuerbach ya no confió en su reinterpretación de Hegel, sino que buscó enraizar el análisis de la religión en una concepción naturalista-existencialista de la vida misma. Feuerbach fue elegido para la Asamblea Nacional de Frankfurt durante la Revolución de 1848. La derrota de la revolución lo dejó políticamente desilusionado, y volvió al aislamiento en la década de 1850. Con la bancarrota de la fábrica de porcelana de su esposa en 1860, vivió con el apoyo de amigos y admiradores como el Partido Socialdemócrata de los Trabajadores hasta su muerte en 1872[5].

[4] *Cfr.* WARTOFSKY, Marx. *Feuerbach.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
[5] *Cfr., Ibid.*

Recepciones de la filosofía de la religión de Hegel

Los debates teológicos de los *Vormärz* se centraron en la herencia de la filosofía hegeliana de la religión y su relación con las doctrinas cristianas ortodoxas, como la inmortalidad del alma, la personalidad de Dios y la divinidad de Cristo[6]. La concepción de Hegel de la inmortalidad, por ejemplo, se ocupó del desarrollo de un espíritu colectivo del mundo y permaneció ambigua sobre la inmortalidad individual. Contrariamente a Kant, que había afirmado que la inmortalidad del alma debía presuponerse como un postulado moral, ya que no podía demostrarse racionalmente, la posición de Hegel sobre la cuestión no parecía clara. Cuando Hegel asumió la cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín en 1818 —un puesto que había permanecido vacante desde la muerte de Fichte en 1814— pronunció una serie de lecciones sobre la filosofía de la religión. Estas mismas lecciones llevaron su filosofía de la religión a un examen crítico. Hegel respondió a algunos de sus críticos en una serie de reseñas de libros en el *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*. Una de estas revisiones brindó un ferviente respaldo a los escritos de uno de sus propios estudiantes, Karl Göschel, quien insistió en la unidad del cristianismo y ¿ la filosofía especulativa de Hegel. En su propia vida, sin embargo, nunca se vio que Hegel hubiera refutado con éxito las acusaciones de sus críticos[7]. Una de las polémicas más agudas de Hegel se refería a los escritos de su colega berlinés Schleiermacher. En su prefacio a un libro de uno de sus antiguos alumnos, H. Hinrichs, *La religión en su relación interna con la ciencia* (1822), Hegel no se

---

[6] *Cfr.* STEWART, Jon. "Hegel's Philosophy of Religion and the Question of 'Right' and 'Left' Hegelianism" en: *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

[7] *Cfr. Ibíd.*

refirió a Schleiermacher por su nombre, sino que se remitió inequívocamente a la primera parte de su principal texto teológico, la *Glaubenslehre* (1821), en la que Schleiermacher desarrolla una defensa del pietismo, una concepción de la religión basada en el sentimiento en lugar del pensamiento[8]. Tal punto de vista era anatema para Hegel, para quien la religión, junto con el arte y la filosofía, forman la tríada del Espíritu Absoluto, la autocomprensión racional y transparente de la humanidad y el pináculo de la realización de la razón. El prefacio al libro de Hinrichs contiene una observación inusualmente mordaz sobre la concepción de la religión de Schleiermacher como el sentimiento de "dependencia absoluta": "un perro sería el mejor cristiano, ya que posee esto en el más alto grado y vive principalmente en este sentimiento"[9].

La observación de Hegel debe haber amargado a los defensores de lo que desdeñosamente llamó "Teología de Berlín", especialmente en el contexto de las batallas cada vez más acaloradas sobre el movimiento de reforma prusiano, de las cuales Hegel era un defensor[10]. La naturaleza de lo divino también se convirtió en un punto de discusión crítica. Al asociar lo divino con el concepto de Espíritu inmanente del mundo, argumentaban sus oponentes, Hegel había reducido al amoroso y tímido Dios de la ortodoxia cristiana a un mero principio moral. El Dios personal del cristianismo fue excluido por el concepto de Espíritu y el Espíritu de la humanidad tal como se desarrolló a lo largo de la historia. La doctrina trinitaria de Hegel asociaba el

---

[8] *Cfr.* CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 70-95.
[9] *Ibid.*, p. 91.
[10] *Cfr.* D'HONDT, Jacques. *Hegel.* Barcelona: Tusquets Editores, 2002.

concepto de Espíritu con la morada de la Tercera Persona de la Trinidad dentro de la comunidad humana, una posición análoga a los propios puntos de vista posteriores de Feuerbach[11]. Ya en vida, Hegel fue acusado de panteísmo, una acusación que se elaboró aún más con referencia al tema de la persona de Cristo. Se sostuvo que Hegel veía a Cristo simplemente como el representante de la posición ética más elevada que los seres humanos podían alcanzar. La concepción de Hegel, por lo tanto, parecía llamar a la divinidad de Cristo en cuestión[12], o acentuar su ejemplaridad moral sobre su naturaleza divina.

En defensa de la ortodoxia de Hegel, Philipp Marheineke, editor de las lecciones póstumas de Hegel sobre religión, intentó elaborar una dogmática cristiana especulativa, argumentando que la existencia finita natural está necesariamente relacionada con una infinita. Marheineke criticó tanto las concepciones populares como las particulares y lo que consideraba la concepción puramente abstracta de Kant de la inmortalidad. Dado que en Cristo lo particular fue subsumido en lo universal, la concepción especulativa fue consistente con la visión cristiana. El argumento de Marheineke sobre el acuerdo entre el hegelianismo y las doctrinas cristianas ortodoxas no se mantuvo universalmente entre los seguidores de Hegel, y las divisiones en la escuela hegeliana inicialmente ocurrieron a lo largo de líneas teológicas.

El debate sobre las implicaciones del concepto de Espíritu de Hegel para las doctrinas cristianas ortodoxas ocupó

---

[11] *Cfr.* SCHLITT, Dale. *Hegel's Trinitarian Claim: A Critical Reflection.* Leiden: Brill, 1984.
[12] *Cfr.* STEWART, Jon. *Op. Cit.*, 2011.

un lugar central después de la publicación de *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauss[13]. Los relatos de Cristo en los evangelios se consideraron productos con límite de tiempo de la etapa inicial y mítica de la religión cristiana. El concepto de Espíritu de Hegel permitió a Strauss socavar la dimensión sobrenatural requerida para los milagros y así eliminar los elementos míticos del cristianismo al tiempo que revelaba su núcleo conceptual. La unidad de lo humano y lo divino fue concebida por Strauss como una unidad y reconciliación que ya no era encarnada por Cristo como una sola persona, sino por toda la humanidad. La religión cristiana, por lo tanto, confronta a la humanidad con una idea de su propia naturaleza y libertad esenciales. Los predicados de Cristo eran posesión no de una persona absoluta, sino de todos los que constituyen el género humano[14]. Esto tuvo implicaciones sociopolíticas potencialmente trascendentales, convirtiendo la lucha de los jóvenes hegelianos contra la teología política de la Alemania de la Restauración en una lucha por la complicidad entre los conceptos de yo y de soberanía[15]. Como depositario de un espíritu colectivo, el pueblo puede reclamar una soberanía que anula las demandas de individuos singulares para ejercer el poder político. La contribución de Feuerbach a los debates sobre las implicaciones de la filosofía de Hegel para la noción cristiana de la inmortalidad del alma y los conceptos del yo no se basó principalmente en los escritos de Hegel sobre la religión, sino que se centró en su noción

[13] *Cfr.* STRAUSS, David. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet.* 2 vols. Tübingen: C. F. Osiander, 1835.
[14] *Cfr.* STEWART, J. *Op. Cit.*, 2011.
[15] *Cfr.* BRECKMAN, Warren. *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 298.

de Espíritu Absoluto. Los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830) abogaron por la aceptación de la muerte y la finitud a la luz de la participación del hombre en el Espíritu Absoluto. La muerte anularía las fronteras entre uno mismo y los demás que eran un obstáculo para la existencia en una vida comunitaria. A lo largo de la vida, el hombre trató de superar el límite del yo, pero fue solo en la muerte cuando finalmente lo logró al pasar al Espíritu Absoluto[16].

La teología de Feuerbach: la crítica del egoísmo

Feuerbach concibió la inmortalidad como la memoria histórica colectiva de toda la humanidad. Todas las criaturas comparten una esencia idéntica y universal que se mantiene permanente e inalterada por el paso de los yoes finitos. El anhelo de la inmortalidad personal, por otro lado, era simplemente una expresión de "egoísmo". En lugar de abrazar el Espíritu Absoluto, el creyente consideraba la individualidad personal como la única realidad sustancial. El idealismo temprano de Feuerbach, por lo tanto, trató de enfatizar la vida humana comunal relacionándola con el "amor divino". El vínculo del amor borró todas las distinciones y divisiones entre "yo" y "tú". La crítica de la doctrina cristiana de la inmortalidad fue instrumental para la afirmación de Feuerbach de la vida comunitaria y su relación con el idealismo[17]. A la luz de la crítica posterior de Feuerbach a Hegel, es notable que su posición en la década de 1830 se basó en una concepción schleiermacheriana de la religión. Schleiermacher concibió la religión como el producto de la naturaleza humana. Fue un tipo de actividad que se activó por la piedad o el sentimiento religioso.

---

[16] *Cfr.* HARVEY, Van. *Op. Cit.*, 1997, pp. 113-114.
[17] *Cfr. Ibíd.*, pp. 110-114.

Todas estas manifestaciones encontraron su esencia en un sentido de dependencia de Dios. Schleiermacher se opuso firmemente en su dogmática al pensamiento especulativo. Su filosofía fue más allá de la limitación kantiana del conocimiento al buscar refugio en la intuición y el sentimiento místicos[18]. Aunque Feuerbach intentó distanciarse de Schleiermacher, sus concepciones del sentimiento religioso compartían algunos atributos decisivos.

El sentimiento religioso fue generado por la confrontación del "yo" con el otro y la realización de su dependencia mutua. Del mismo modo, para Schleiermacher, el sentimiento religioso surge de la dependencia de un sistema que depende de un "donde" (*Woher*). De ahí que se llamara Dios por Schleiermacher, que por supuesto tenía poco en común con la posición de Feuerbach[19]. Ambos, sin embargo, consideraron los atributos de Dios como interpretaciones de un sistema contingente. El hombre sentía que incluso su propia libertad estaba dada, que dependía de un sistema con su propia lógica causal. Schleiermacher relacionó esta contingencia con Dios, mientras que Feuerbach la relacionó con la naturaleza, pero ambos la analizaron como el origen del sentimiento religioso. El sentimiento religioso era, además, considerado pasivo, la capacidad de ser movido e interactuar con los demás, manifestado en el anhelo y el deseo. Contrariamente a Schleiermacher, este sentimiento no estaba relacionado con la conciencia de un todo universal mayor, entendido como una persona divina. El sentimiento era la capacidad del individuo para sentirse él mismo y el impacto de los demás sobre sí mismo[20]. Feuerbach rechazó la posición de Schleiermacher

---

18 *Cfr. Ibíd.*, pp. 195-197.
19 *Cfr.* CROUTER, Richard. *Op. Cit.*, 2005, p. 263.
20 *Cfr.* HARVEY, Van. *Op. Cit.*, 1997, p. 40.

como teológica en un sentido peyorativo, como mera especulación, ya que ignoró los sentimientos concretos y su relación con la sensualidad[21]. A través de su énfasis en la conciencia y dependencia, la concepción de la religión de Feuerbach lo acerca más a cierta teología protestante desarrollada por Schleiermacher[22], Tillich[23] y Niebuhr[24] en lugar de la filosofía hegeliana de la religión como vehículo para la realización de la razón. Esto se ejemplifica en *La esencia del cristianismo*. Feuerbach consideraba la religión como la rendición a "la omnipotencia del sentimiento", en lugar de la forma imaginativa y poética de la verdad especulativa[25].

Feuerbach radicalizaría gradualmente su lectura panteísta de Hegel hasta que derivaría nada menos que un asalto total frontal al hegelianismo. Influenciado tanto por sus propios estudios de Leibniz y Pierre Bayle como por *La vida de Jesús* de Strauss, Feuerbach llegó a ver a Hegel consumido por una preocupación incesante por las abstracciones, mientras ignoraba la realidad sensual. En *Aportes para la crítica de Hegel* (1839), relacionó esto con la suposición de Hegel de la identidad absoluta del ser y el pensar. El idealismo de Hegel fue posteriormente denunciado como "*mística racional*" y la naturaleza proclamada como el objeto de todo conocimiento[26]. Mientras que sus escritos anteriores

---

[21] *Cfr. Ibíd.*, p. 172.
[22] *Cfr.* SCHLEIERMACHER, Friedrich. *La fe cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
[23] *Cfr.* TILLICH, Paul. *Teología sistemática, II. La existencia y Cristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
[24] *Cfr.* NIEBUHR, Richard. *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper & Row, 1970.
[25] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 167.
[26] FEUERBACH, Ludwig. *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974, p. 54.

todavía concibieron el Espíritu como libertad, Feuerbach finalmente desarrolló una ética que enfatizaba la felicidad/*eudemonia*, el cumplimiento de un potencial natural en lugar del autónomo dominio de sí. Los motivos hegelianos expresados en *La esencia del cristianismo* fueron gradualmente reemplazados por motivos psicológicos o existencialistas[27]. Sin embargo, estos fueron inmediatamente implicados en el enfoque de Feuerbach de la filosofía de la religión. Contrariamente a Hegel, consideraba la religión no como la aprehensión de ideas en forma simbólica, sino principalmente como la cuestión del "sentimiento".

La esencia del cristianismo

La obra fundamental de Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (1841), combinó su feroz oposición al "egoísmo" (*Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*) con su crítica intransigente del idealismo. Implicó mucho más que una mera teoría de proyección de la religión. Cuando se enfrenta con otro yo, el yo se da cuenta de que es miembro de un género. Sin embargo, el género se convierte posteriormente en un ser individual. El hombre objetiva su ser, pero luego lo convierte en un sujeto y se convierte en objeto. Feuerbach concibe esta objetivación como un proceso de proyección o enajenación, donde los poderes esenciales de los fines finitos se atribuyen a un sujeto fetichizado, un ídolo de su propia creación. El fetiche está dotado de una vida propia, y su origen en las actividades concretas de la vida de personas reales está olvidado. Mientras que, en Hegel, el Espíritu Absoluto logró primero el autoconocimiento objetivándose en la realidad, el espíritu finito llega al autoconocimiento al exteriorizarse en la idea de Dios y

---

[27] *Cfr.* HARVEY, Van. *Op. Cit.*, 1997.

luego al reclamar esta esencia enajenada[28]. El método transformador de Feuerbach (inversión del sujeto y del predicado) revirtió a una concepción schleiermacheriana de la religión como sentimiento que se manifestaba en el anhelo. El anhelo de un Dios personal fue, además, considerado "verdadero", "serio" y "profundo"[29]. De hecho, la omnipotencia del sentimiento se manifestó en varias creencias religiosas. Contrariamente a Schleiermacher, el órgano original de la religión era la imaginación. La imaginación es incapaz de captar lo concreto y proyecta la idea del género, con todos sus poderes y atributos colectivos, en la imagen de un solo individuo: Dios. La omnipotencia del sentimiento respalda la concepción de Feuerbach del género como un todo[30]. La imaginación toma las características del género de la conciencia humana como "sentir" y las forja en un ser divino perfecto.

La primera parte de *La esencia del cristianismo* intentó por lo tanto demostrar cómo las doctrinas cristianas como la de la Trinidad y la Inmortalidad eran una objetivación de los predicados humanos o la expresión imaginativa de un anhelo. Así, por ejemplo, las ideas de la omnipotencia y la omnisciencia divinas son atribuciones de las características que son propiamente las del género humano a una persona divina ficticia, como potencialidades, aunque no sean resultados logrados. El individuo finito siente agudamente sus propias limitaciones frente a los poderes sublimes de la humanidad, y está motivado para atribuir estos poderes a un ser infinito, a otra persona, a Dios. Esta proyección es equivalente a la enajenación o pérdida de sí mismo.

---

[28] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía/Principios de la filosofía del futuro.* Barcelona: Ediciones Folio, 1999.
[29] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009, p. 191.
[30] HARVEY, Van. *Op. Cit.*, 1997, p. 195.

Cuando el ser humano se enajena al objetivar su naturaleza en lo divino, los atributos humanos proyectados se niegan efectivamente como atributos del género humano. La conciencia del género se pierde y, como consecuencia directa, la humanidad es "víctima de un egoísmo sofocante"[31] al privarse de sus propias posibilidades infinitas, expulsadas a un dominio fetichista y trascendente. Las posibles condiciones de libertad se ocultan a la humanidad por su autoimagen externalizada y distorsionada. La humanidad se niega a sí misma las posibles condiciones para la emancipación al participar en actividades particularistas y egoístas, pero para Feuerbach esta condición es remediable. La libertad y la felicidad son potencialmente recuperables a través de cambios en las relaciones sociales, y a través de una nueva concepción del yo y del mundo.

Uno de los objetivos de Feuerbach en la filosofía de la religión es apuntar al personalismo teológico[32] y su relación sostenida con la reacción religiosa y política de la época, al afirmar que la concepción de un Dios personal aleja a la humanidad de sí misma. Su oposición política hacia el personalismo derechista (que implica ideas cristianas ortodoxas de la personalidad divina trascendente y la aplicación política de estas ideas en la soberanía personal del monarca) es, al menos en parte, responsable de la aversión de Feuerbach a una versión más robusta de la individualidad. Los poderes universales del ser de género se oponen

---

31 BRECKMAN, Warren. *Op. Cit.*, 1999, p. 102.

32 *Cfr.* BRECKMAN, Warren. "Politics, Religion, and Personhood: The Left Hegelians and the Christian German State" en: *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*. Evanston: Northwestern University Press, 2011 y THORNHILL, Chris. "Hegelianism and the Politics of Contingency", en: *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates*. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

a la idea cristiana ortodoxa de una persona divina trascendente, pero al mismo tiempo Feuerbach, al igual que Strauss, se resiste a desarrollar una nueva concepción de una personalidad humana dinámica. En cambio, enfatiza la membresía en las formas de vida colectivas, un universal genérico que no necesita ser apropiado para el yo individual mediante actividades personales o críticas. De manera similar, Strauss, al considerar los evangelios como el producto de la conciencia mitológica de la comunidad cristiana primitiva, se centra en un tipo de (des)conciencia colectiva en lugar de en actos conscientes formativos[33]. La oposición a las ideas conservadoras de un Dios personal, y los reclamos relacionados de la soberanía principesca sobre la soberanía popular, inducen a Feuerbach a enfatizar lo colectivo y lo genérico sobre lo singular, o, en el lenguaje hegeliano, la sustancia sobre el sujeto.

La concepción de Feuerbach de lo genérico tiene consecuencias de gran alcance para su solución al problema de la libertad y la autonomía y apunta hacia su ética que enfatiza la felicidad/*eudemonia* en lugar de la libertad[34]. Esta ética estaba firmemente ligada a una reevaluación de las posiciones anteriores de Feuerbach. El joven Ludwig Feuerbach había criticado al Dios personal del cristianismo y su noción egoísta de la inmortalidad personal al postular la noción hegeliana del "amor" en su contra como el elemento principal de la relación entre Dios y el hombre. El método transformador de Feuerbach eventualmente puso patas arriba la filosofía especulativa de Hegel, pero para

[33] *Cfr.* BAUER, Bruno. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Erster Band.* Leipzig: Otto Wigand, 1841.
[34] *Cfr.* MOGGACH. Douglas. "Post-Kantian Perfectionism" en: *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates.* Evanston: Northwestern University Press, 2011.

algunos de sus contemporáneos esto equivalía a nada más que la regeneración de los puntos de vista religiosos. Los debates contemporáneos sobre los puntos de vista religiosos de Feuerbach se centraron en la relación entre sustancia y sujeto, y también en la naturaleza de la subjetividad misma. Max Stirner, por ejemplo, afirmó que Feuerbach simplemente había reemplazado a Dios por el "hombre", dejando intactos los modos religiosos de pensamiento. Además, en lugar de criticar al "egoísmo", Max Stirner lo abrazó por completo y se burló del "ateísmo devoto" de Feuerbach. Stirner opuso el egoísmo al amor mientras elaboraba su crítica del método transformador de Feuerbach[35]. Al hacer del predicado el sujeto y hacer así el sujeto objeto y principio, Feuerbach había puesto de cabeza la filosofía especulativa de Hegel: "Así ya no decimos 'Dios es amor', sino 'El amor es divino'"[36]. Al hacerlo, cambió lo que era meramente trascendente en una esencia fija e inmanente. Como un predicado fundamental del hombre, el amor se convirtió en una profesión, una tarea, según Stirner. El egoísta, por otro lado, no puso su esencia por encima de él, pues no tenía esencia para hacerlo. A lo largo de su crítica al método transformador, Stirner denunció la posición de Feuerbach como una forma de pensamiento religioso con su propio catecismo del amor[37]. Mientras que otras concepciones de la subjetividad, más fieles a Hegel, también estaban disponibles, en las que se conservaba la universalidad y la misión ética del yo (como en Bruno Bauer, cuya posición se describirá más adelante), la crítica de Stirner a Feuerbach fue indiscutiblemente crucial para

---

[35] *Cfr.* De RIDDER, Widukind. "Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A Reassessment" en: *History of European Ideas 34* (3), 2008, pp. 285-297.
[36] STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar, 2013.
[37] *Cfr.* De RIDDER. *Op. Cit.*, 2008.

la ética materialista de este último. Feuerbach no solo abandonaría gradualmente su teoría de la proyección de la religión, sino que finalmente trataría de hacer del egoísmo una parte integral de su ética naturalista. En sus escritos de la década de 1860, el egoísmo se convirtió en un impulso con el eudemonismo como su objetivo final, pero mediado a través del nexo "Yo"–"Tú" que había dominado su pensamiento a partir de la década de 1830 en adelante.

Feuerbach y la "nueva filosofía"

En su manifiesto *Principios de la filosofía del futuro* (1843) Feuerbach apuntaba al derrocamiento de la filosofía especulativa por una filosofía que se basaría tanto en el empirismo como en la "sensualidad" (*Sinnlichkeit*). A pesar de su estilo aforístico, las críticas de Feuerbach a Hegel son obvias. Al concebir la materia como lo opuesto a la mente o el espíritu, tanto el teísmo de Leibniz como la filosofía especulativa de Hegel fueron incapaces de explicar la existencia de la materia. Feuerbach argumentó que, al considerar la materia y el espíritu como atributos divinos, el panteísmo de Spinoza era superior a la posición de Hegel, que sostenía que la materia era simplemente la autoexpresión del espíritu. Por lo tanto, al considerar la historia como la vida de Dios, donde Dios toma la materia en su propia vida, la filosofía hegeliana no fue más que "el último intento magnífico para restaurar el cristianismo"[38].

La unidad del ser y el pensar era, según Feuerbach, una cuestión metafísica que oscurecía al hombre como un ser corpóreo conectado en relaciones concretas y sensuales con los demás. *La esencia de la religión* de Feuerbach (1846)

---

[38] HARVEY, Van. *Op. Cit.*, 1997, p. 140.

y sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848) reevaluaron su filosofía de la religión como se postuló en *La esencia del cristianismo*. Considerando que el proceso de autodiferenciación inicialmente tomó un tono claramente hegeliano como una cuestión normativa de reconocimiento mutuo, la relación Yo-Tú finalmente se analizó desde un punto de vista naturalista. El pensamiento no podía producir la existencia, según Feuerbach, y los objetos reales se relacionaban fundamentalmente con los afectos (Spinoza) vinculados por el tiempo y el lugar[39]. Algunas de estas ideas ya habían sido esbozadas en 1844. Después de su intento de perfilar la "filosofía del futuro", Feuerbach regresó al territorio seguro de la religión con un libro titulado *La esencia de la fe según Lutero: una contribución a La esencia del cristianismo* (1844). En esta obra menos conocida, Feuerbach se dirigió a los teólogos luteranos que habían afirmado que sus tesis sobre el cristianismo podrían aplicarse al catolicismo, pero no al protestantismo de Lutero. En lugar de someter a Lutero a una crítica incesante, Feuerbach lo veía como un precursor de su propia afirmación de que la teología era antropología. A diferencia de otros teólogos, Lutero había salvado la brecha entre las ideas de Dios en-y-para-sí y de Dios para nosotros. Lutero había enfatizado que la esencia de Dios se revelaba en Cristo, lo que llevó a Feuerbach a aplicar sus pensamientos filosóficos expresados en los *Principios de la filosofía del futuro* al dominio de la religión. Las abstracciones tales como el "ser de género" no podían explicar la persistencia del cristianismo, y tuvieron que ser abandonadas en favor de una posición naturalista-existencialista[40]. Haciéndose eco de la crítica de

[39] *Cfr. Ibíd.*, p. 141.
[40] *Cfr. Ibíd.*, pp. 149-154.

Stirner a sus abstracciones religiosas, Feuerbach hizo hincapié en los deseos del individuo engendrado por el impulso para vivir.

El ser humano era un ser corporal encarnado, que no podía relacionarse con la naturaleza a través del pensamiento abstracto sino, más bien, a través de las cualidades de la naturaleza que afectan al yo en un nivel emocional. En el monoteísmo, la naturaleza estaba personificada imaginariamente, por la cual el ser humano podía transformar sus deseos en un ser que potencialmente podía concederlos. La imaginación estaba así al servicio del egoísmo y de lo que Feuerbach llamó el impulso de felicidad.

Al contrario del Dios del Génesis, la imaginación no creó nada *ex nihilo*. Comenzó a partir de eventos, impresiones y abstracciones que la mente humana extrajo de la experiencia sensorial. Feuerbach modificó así su teoría de proyección de la religión y se centró en las "interpretaciones erróneas de la naturaleza" que unificaban toda la naturaleza bajo la abstracción "Ser". La crítica de Feuerbach a la religión también abandonó el motivo hegeliano de la enajenación y consideró la religión como un desorden de los deseos. Estos deseos fueron producto del *Glückseligkeitstrieb* (impulso de felicidad), algo fundamental para la ética tardía de Feuerbach[41].

El humanismo inicial de Feuerbach estaba principalmente relacionado con la superación de la enajenación. En sus escritos de la década de 1860, esta preocupación fue reemplazada por una ética materialista basada en la promoción de la felicidad. Esta no era una doctrina utilitaria simple de satisfacción de necesidades, sino que se parecía más

[41] *Cfr. Ibíd.*, pp. 185-187.

a las ideas de autodesarrollo derivadas de las fuentes aristotélicas y leibnizianas, según lo mediado por Christian Wolff[42] en *Sobre espiritualismo y materialismo* (1863-1864), y el inacabado *Der Eudäimonismus* (1867-1869)[43] que retuvieron la distinción de Feuerbach entre el "yo" y "tú" de la cual surgieron las relaciones sociales. Sin embargo, el significado del género (*Gattung*) no fue completamente abandonado, sino que ahora estaba relacionado con un impulso al autodesarrollo, con la *eudemonia* como su objetivo final. Los actos morales son aquellos que contribuyen consecuentemente al desarrollo próspero y completo de los individuos, y a la realización de las capacidades del género. El *Glückseligkeitstrieb*, la búsqueda de la felicidad en este sentido perfeccionista, se convirtió en la piedra de toque de cualquier teoría de la moralidad. Impuso una consideración de los efectos de las propias acciones egoístas en los demás, mientras se intentaba mediar posibles conflictos. La propia felicidad se midió por su contribución a la felicidad de los demás. El yo y el tú, unidos en esta búsqueda mutua de satisfacción y armonía, se convirtieron en la versión de Feuerbach del imperativo categórico, que buscaba reconciliar intereses en conflicto. Como en los escritos del *Vormärz* de Feuerbach, el fin de la acción no fue aumentar el dominio técnico sobre el mundo objetivo, para hacerlo susceptible a una creciente gama de necesidades humanas, sino la anticipación de una comunidad ecológica que vive en armonía con su entorno natural. La felicidad, en el trabajo posterior de Feuerbach, es por lo tanto compatible con su metafísica temprana de la sustancia como una especie de colectividad pasiva. Persiste una tensión entre la idea

---

[42] *Cfr.* MOGGACH, Douglas. *Op. Cit.*, 2011.

[43] *Cfr.* FEUERBACH. Ludwig. *Filosofía moral.* [*El eudemonismo*]. Medellín: ennegativo ediciones, 2019 (*N. del T.*)

de una comunidad autolimitada, por una parte, y la idea más dinámica de la felicidad como el desarrollo de capacidades individuales y colectivas, por otra. Esta tensión estaba ausente del perfeccionismo de la Ilustración eudemonista de Wolff, por ejemplo, cuyo programa ético fue diseñado para promover la expansión de las necesidades y los medios de su satisfacción[44]; y del interlocutor de Feuerbach, Karl Marx, que criticó a Feuerbach por mantener una doctrina materialista incompleta en la que la fuerza emancipadora del trabajo permaneció sin ser reconocida[45]. Desde el punto de vista del idealismo alemán de donde surgió, el principal defecto de Feuerbach es negar un enérgico "deber" ético kantiano o fichteano en favor de un "impulso" abstracto y naturalista que Feuerbach considera implícito en las relaciones cotidianas[46]. Para el propio Feuerbach, este cambio hacia el naturalismo parecía ser un avance teórico sobre lo que él veía como mistificaciones del idealismo, pero, como Marx notó perceptivamente, esta inmersión del sujeto en la naturaleza tiene un costo: gran parte del sentido dinámico de la subjetividad que el idealismo había promovido se pierde en el proceso.

La ética materialista de Feuerbach, en sus primeras y posteriores formulaciones, estaba así firmemente enraizada en su metafísica de la sustancia tal como se desarrolló a lo largo de su crítica inicial a Hegel. Ya en su disertación, Feuerbach enfatizaba la inmediatez de la percepción sensorial y la oponía a la unidad hegeliana del ser y el pensar, que Feuerbach consideraba excesivamente racionalista. Al

---

[44] *Cfr.* WOLFF, Christian. *Institutiones juris naturae et gentium. Gesammelte Werke*, vol. 26, Ed. M. Thomann. Hildesheim: Olms, 1969.
[45] *Cfr.* MARX, Karl. "Tesis sobre Feuerbach" en: *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
[46] *Cfr.* HARVEY. Van. *Op. Cit.*, 1997.

enfatizar el concepto intelectual sobre la intuición sensual, Hegel hace que el pensar sea anterior al ser, según Feuerbach, mientras que esta relación debe revertirse. Ampliada a la ética, esta inversión implica el predominio de la naturaleza sensorial y necesaria de los sujetos sobre su autodeterminación activa y racional. Sin embargo, la apelación a la inmediatez de la percepción sensorial no le proporciona a Feuerbach un criterio suficiente para la acción y las relaciones éticas, precisamente por los efectos de la enajenación y la proyección históricas, o, en su trabajo posterior, la alteración del afecto. Estos han dejado a los individuos presas del egoísmo o el aislamiento, con efectos distorsionadores en sus percepciones de sí mismos y del mundo. En este sentido, debe desafiarse la inmediatez del yo, y Feuerbach sigue la filosofía de la religión de Hegel en la medida en que trata de socavar las pretensiones de la conciencia inmediata de independencia y validez: contra la afirmación rígida de intereses inmediatos o egoísmo, el yo no se debe ver a sí mismo aislado, sino como parte de una comunidad[47]. Los sujetos se convierten en aspectos de una sustancia envolvente: el ser de género, en su trabajo temprano; una comunidad ecológica circunscrita, en su obra posterior. Feuerbach permanece en esta relación de sustancialidad, captando a las personas como particulares (en el sentido de que comparten distributivamente una esencia común), pero no como singulares que, dirigiendo conscientemente sus acciones según estándares universales racionalmente validados, practican la autonomía[48]. Esta es una

---

[47] *Cfr.* WENDTE, Martin. *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007 y RINALDI, Giacomo. *Ragione e verità. Filosofia della Religione e Metafisica dell'Essere*. Rome: Aracne, 2010.

[48] *Cfr.* MOGGACH, Douglas. "The Subject as Substance: Bruno Bauer's Critique of Max Stirner" en: *Owl of Minerva, Journal of the Hegel Society of America 41* (1-2), 2009, pp. 63-86.

concepción alternativa de la subjetividad que difiere tanto de la relación de sustancialidad de Feuerbach como de la provocadora afirmación de egoísmo de Max Stirner. Esta es la crítica de Feuerbach propuesta por Bruno Bauer. Como en la lógica de Hegel[49], el cambio de la *particularidad* a la *singularidad* significa que lo universal se reintegra como un aspecto *del* yo, capaz de adjudicar sus actos y relaciones particulares a través de la crítica racional y las normas autoimpuestas. Es este cambio el que falta en la ética feuerbachiana. Su posición produce una solución insatisfactoria del problema de la libertad y la autonomía. La síntesis de lo universal y lo particular no se ve afectada por los esfuerzos de cada yo racional, sino que en el *Gattung* de Feuerbach y su sustituto comunal posterior, la universalidad se distribuye meramente o se comparte de manera inconsciente entre sus muchas encarnaciones particulares. El universal de Feuerbach es inmanente en la comunidad. No se proyecta hacia un dominio trascendente, como en posiciones religiosas ortodoxas; pero es inerte: un conjunto de propiedades compartidas, y no el objeto de adquisición individual espontánea. El lado formal, la dimensión kantiana y fichteana según la cual los materiales dados se toman y se hacen normativos para la acción individual, sigue sin desarrollarse por Feuerbach, temprana y tardíamente.

Al rechazar la afirmación hegeliana de que lo real es racional, y que lo racional es real[50], Feuerbach interpreta lo real como lo sensual, como objetos dados en la intuición. Su epistemología promueve la correspondencia del pensamiento con esta realidad externa sensiblemente dada. Su

---

[49] *Cfr.* HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

[50] *Cfr.* HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

ética sumerge a los sujetos (como seres sensuales) en la naturaleza o en una comunidad, en la cual sus impulsos naturales los llevan a compartir sus valores en aras de la concordia y la felicidad. La posición de Feuerbach fue descrita por su contemporáneo, Bruno Bauer, como una versión del spinozismo, en la medida en que lo universal se concibe como sustancia, no como sujeto[51]. De acuerdo con la crítica anterior de Feuerbach a la inmortalidad personal, los individuos son meros accidentes o momentos de lo general, que reflejan sus propiedades sin comprometerse críticamente con ellos. Para Bauer, la universalidad debe considerarse como un estado normativo. Los individuos no son los órganos pasivos de la universalidad, sino que asumen un papel más activo postulándola y convirtiéndola en directriz para acción. Esta es una concepción mucho más dinámica de la universalidad que considera la autonomía como un principio de elección individual, sometiéndose a reglas universales. Bauer desarrolló así la idea de agencia individual, que fue más allá del enfoque de Feuerbach, descrito por Bauer como mítico: invocó un universal que es inmediatamente efectivo, sin atribuir un rol a la autoconciencia individual al tomar lo universal en sus actos[52]. Irónicamente, el materialismo de Feuerbach permanece así dentro del dominio de lo metafísico. En lugar de reintegrarse en las actividades de la vida de los individuos, lo universal es un tipo de unidad pasiva que los individuos reconocen, pero no producen activamente, ya que se da naturalmente. Como sustancia muda y envolvente, lo universal permanece separado de sus portadores particulares: en esta medida, la concepción religiosa de la Deidad no se

---

[51] *Cfr.* BAUER, (anon.). "Charakteristik Ludwig Feuerbachs" en: *Wigands Vierteljahrschrift III*, 1845, pp. 86-146.
[52] *Cfr.* MOGGACH. Douglas. *Op. Cit.*, 2011.

trasciende en el pensamiento de Feuerbach. Siguiendo a Hegel, Feuerbach produce la primera negación de la individualidad inmediata a favor de la comunidad[53]. Feuerbach permanece en una etapa transitoria en la emancipación identificando lo universal como inmanente en el mundo y concibiendo el yo como un accidente de esta sustancia. Sin embargo, falla en efectuar la segunda negación[54], según la cual la universalidad de la sustancia debe ser reasumida y reintegrada en las actividades racionales del yo.

En este segundo movimiento hacia la libertad y la racionalidad, el sujeto reclama la universalidad como su propiedad, no como un comando extraño o como su propia inmersión en relaciones comunitarias, sino como actos autónomos de la formación de sí. Este es el programa de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel[55], captando lo absoluto no solo como sustancia, sino como sujeto. Es a través de la experiencia necesariamente enajenada de la relación religiosa que la conciencia se da cuenta de sus propios poderes críticos universalistas, su capacidad para abstraerse de sus deseos dados, someterlos a una evaluación racional y así forjar nuevas relaciones emancipadas con los demás. Asimilando el principio de universalidad, la subjetividad ya no es la conciencia inmediata con la que comenzamos, sino una nueva autoconciencia universal. Ha convertido la sustancia en un momento de su propio devenir. El pensamiento y el ser se reconcilian no a través de la inmediatez de la percepción sensorial, sino a través de la actividad for-

---

[53] *Cfr.* WENDTE, Martin. *Op. Cit.*, 2007.
[54] *Cfr. Ibíd.*
[55] *Cfr.* HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

mativa del pensamiento, orientada por principios universales auto-legislados[56]. A este respecto, el argumento de Bauer se asemeja al del joven Hegel[57]. Al no lograr esta segunda negación, la liberación de los sujetos de la sustancialidad, el compromiso de Feuerbach con Hegel es por lo tanto incompleto.

[56] *Cfr.* BAUER. (anon.). *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.* Leipzig: Otto Wigand, 1841, p. 45.
[57] *Cfr.* LUKÁCS, G. *El joven Hegel*. México: Ediciones Grijalbo, 1970.

Carta de Ludwig Feuerbach a Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Ansbach, 22 de noviembre de 1828[1]

Ilustrado señor, muy estimado señor profesor.

Me tomo la libertad de enviar a su estimada persona mi tesis doctoral[2], no porque crea que represente algún valor singular, ni porque me haga la ilusión de que por sí misma pueda tener interés alguno para su ingenio, sino que se la envió simplemente porque yo, su autor, me encuentro en especial relación con usted como discípulo directo, pues he asistido en Berlín durante dos años a sus lecciones, y con este envío quisiera solo testimoniarle mi personal estimación y mi profundo respeto, cosas de las que le soy deudor a usted como mi maestro, a la vez que, con gran entusiasmo, las reconozco como mi deber. Solo que esa especial relación de discípulo directo, precisamente, me produce al mismo tiempo el temor con que le envío mi trabajo. En efecto, si el verdadero aprecio y veneración por el maestro el discípulo no lo testimonia y expresa con actos exteriores

[1] „Brief an G.W.F. Hegel, 22. November 1828" en: FEUERBACH, Ludwig. *Werke in Sechs Bänden I. Frühe Schriften (1928-1930).* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975 (*N. del T.*)

[2] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. "De ratione una, universali, infinita" en: *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud.* Granda: Editorial Comares, 1995 (*N. del T.*)

ni con palabras o expresiones sentimentales, sino solamente por medio de obras, es por ello por lo que precisamente el discípulo sólo puede lograrlo por medio de obras que hayan sido elaboradas en el espíritu del maestro, que sean suyas como propias de un discípulo, y que cumplan las condiciones que se le exigen en calidad de su discípulo directo. Pero precisamente en mi obra, si es que, en un sentido diferente del habitual, mi disertación mereciera este nombre, reconozco lo incompleto, lo insuficiente, lo incorrecto y reprochable con demasiada claridad como para pretender tenerla por una obra que responda siquiera a las exigencias que yo mismo me impongo como discípulo que ha disfrutado dos años de sus instructivas y formativas lecciones. Ahora bien, aunque la causa de lo defectuoso e insuficiente deba ser buscada en general en los estrechos márgenes del alcance, finalidad y lenguaje de una tesis doctoral, particularmente en el campo de la filosofía, y aunque de esta forma se excusen por sí mismas muchas cosas censurables, no obstante, sólo puedo perdonarme la libertad de atreverme incluso a enviarle mi disertación por la conciencia, que sinceramente confieso, de que ella, en conjunto y en general, respira un espíritu especulativo; de que ella —naturalmente solo como un fragmento iniciado por una motivación externa— es el producto de un aprendizaje que consiste en una libre apropiación y reconfiguración de las ideas o conceptos que constituyen el contenido de sus obras y de sus lecciones orales, una apropiación que no por libre incurre en el picoteo aquí y allá de una selección arbitraria, una apropiación que, de manera viva y, por así decirlo, esencial (no formal) da cabida en sí y compromiso al alma y a la propia fuerza de afirmación y creación que uno mismo tiene, e igualmente por la conciencia de que las ideas producidas o surgidas en mí por medio de usted y expuestas en su filosofía no se quedan arriba en lo

general por encima de lo sensible y del fenómeno, sino que siguen actuando en mí de manera creativa, y, por decirlo así, desde el ciclo de su pureza sin color, de su gloria, claridad y unidad inmaculada consigo mismas, descienden y se conforman en una visión que penetra lo particular, que supera y domina el fenómeno en su profundidad y en su superficie; y también mi disertación, al menos en lo general, y aunque de una manera que con enorme imperfección, tosquedad e incorreción, no sabe todavía separarse de lo abstracto, lleva en sí la huella de una forma de filosofar que pudiera llamarse la realización[3] y mundanización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro *logos*. Esta conciencia, pues, independientemente de las deficiencias de mi trabajo, sentidas y reconocidas por mí mismo, me da el valor de enviarle a usted mi trabajo.

Así mismo, estoy firmemente convencido de que aquella manera de filosofar que, aún no liberada ni desprendida de mí mismo, aparece en mi trabajo solo a ráfagas, que existe en mi interior todavía solo de forma germinal, y que quizás, al menos a través mío, no llegue nunca a la existencia y a una conformación plena, está en la época, o (lo que es lo mismo) está fundamentada en el espíritu de la filosofía moderna y hasta de la más contemporánea, surge de ese mismo espíritu. Pues, si en lo que después de usted se llama filosofía, como nos enseña el conocimiento de la historia y de la filosofía, no se trata de un asunto de escuela, sino de la humanidad, si el espíritu, al menos el de la filosofía más reciente, tiene la pretensión de romper los límites de una escuela, y se esfuerza por ello y por devenir en una

---

[3] Nota al margen: "pero de ninguna manera debe ser vulgarización o transformación del pensar en una forma de visión estúpida, o el pensamiento en figuritas y esbozos".

forma de pensar y valorar clara, general e histórico-universal, y si precisamente en ese espíritu está el germen, no solo de una mejor actividad discursiva en el orden literario, sino de un espíritu general que se expresa en la realidad como para un nuevo periodo del mundo; si se trata de todo eso, entonces la tarea actual es, por así decirlo, la de fundar un reino[4], el reino de la Idea, del pensamiento que se contempla en toda existencia y que es consciente de sí mismo, la tarea de arrojar de su trono tiránico al *yo*, al sí mismo en general, que, particularmente desde el inicio de la era cristiana, ha dominado el mundo, se ha tenido a sí mismo por el único espíritu, y, suplantando al espíritu absoluto, se ha hecho pasar por el verdadero espíritu absoluto y objetivo; hay, pues, que destronar al *yo*, para que la Idea sea real y reine, para que una luz ilumine en todo y por todo, y para que el viejo imperio de Ahrimán y Ormuz[5], del dualismo en general, no sea sometido a la fe de una Iglesia que vuelve el mundo a sí misma, ni en la idea de una sustancia, ni de una forma que incluya un opuesto, un negativo, una relación de exclusividad con otro —como siempre sucedió en la historia hasta ahora—, sino en el conocimiento de la razón que es consciente de todas las realidades, que es una y general, existente y cognoscente, que es real y omnipresente, que no se interrumpe ni está desprendida de sí por ninguna diferencia. Se llegará, hay que llegar, por fin a esa monarquía de la razón; la filosofía, que desde hace siglos trabajó en su perfeccionamiento y realización, pero que, en su ascenso gradual, siempre comprendió al conjunto, al

[4] Nota al margen: "Naturalmente, el fundador de este reino no tendrá ningún nombre, no será ningún individuo, o será aquel único individuo que *es*, el espíritu universal".

[5] Son las formas persas modernas de Angra Mainyu y Ahura Mazda, el espíritu malo y el espíritu bueno, respectivamente de la religión avéstica o zoroástrica de los antiguos iraníes y los modernos parsis (*N. del T.*)

todo (o como quiera llamársele) dentro de una particular determinación, dentro de una idea determinada, y con ello siempre hubo de dejar necesariamente fuera de sí otra cosa (bien sea la determinación y el existente mismo en general, bien sea la religión o la naturaleza, o el yo, etc.), ahora por fin captó el *todo* mismo en un *todo* y lo expuso en la forma de un *todo*, y tiene ya por fin que conseguir que no se mantenga por más tiempo una segunda cosa, o en otra cosa, más o menos con la apariencia, el derecho o el propósito de ser una segunda verdad, por ejemplo, la verdad de la religión etcétera; formas milenarias, cosmovisiones, que se extienden como nociones fundamentales desde la primera creación natural a través de toda la historia, deben desaparecer, puesto que ha llegado ya el reconocimiento de su vacuidad y limitación, incluso cuando no se haya hecho público todavía, y todo debe devenir Idea y Razón.

Es el momento de una nueva fundamentación de las cosas, una nueva historia, una segunda creación, en la que la forma general de contemplar las cosas no sea ya el tiempo ni el pensamiento de aquí o de allá, sino la razón. Si, como se puede probar con claridad meridiana, el hombre se hace culpable de las más alocadas contradicciones, si igualmente solo habla de cosas como desprendidas y separadas del pensamiento, si, dejando de lado la opinión de que el pensamiento sea algo subjetivo y no real, más bien el hombre, como las cosas mismas, no existen en absoluto al margen del pensar, si el pensar, que todo lo contiene, es el verdadero espacio de todos los objetos y de todos los sujetos, más aún, si todo objeto o sujeto solo son tales por medio de su representación en el pensamiento de los mismos; si se dan todos estos hechos, es entonces claro que, si el yo, el sí mismo (y con él las infinitas cosas que dependen de él) es

superado en el conocimiento como principio absolutamente firme, general y determinante del mundo y de la percepción, desaparece incluso de la forma general de ver y valorar las cosas, hasta tal punto que el yo deja de ser lo que ha sido hasta ahora, y sin duda muere sin remisión. Por lo tanto, de lo que ahora se trata no es de un desarrollo de las ideas en la forma de su abstracta generalidad, en su aislada pureza y en su limitado ser dentro de sí, sino de eliminar verdaderamente las formas de captación histórico-universales desarrolladas hasta este momento acerca del tiempo, la muerte, la vida del más acá y del más allá, el yo, el individuo, la persona, y acerca de la persona que está fuera de la finitud, contemplada en lo absoluto y como absoluto, es decir, Dios, etcétera, en cuyos conceptos se contiene el fundamento de la historia transcurrida hasta ahora, y también la fuente del sistema de las formas de representación cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas; ahora se trata de profundizar en el fundamento de la verdad, y de introducir en su lugar, como visión que caracteriza al mundo en su actualidad inmediata, los conocimientos que se encuentran implicados en la filosofía actual como un reino del en sí objetivo y lo que le trasciende, en la forma de la universalidad y verdad puras. Por lo tanto, el cristianismo no puede ser comprendido como la religión perfecta y absoluta; ésta solo puede ser el reino de la realidad de la Idea y de la razón existente.

El cristianismo no es más que la religión del puro yo, de la persona, como lo propio de un espíritu que es, fundamentalmente, y, por ello, *exclusivamente,* la oposición al mundo antiguo. ¿Qué significado tiene, por ejemplo, la naturaleza en esa religión?, ¿qué posición carente de espíritu y de ideas tiene en ella?, y, por cierto, que es esa falta de

espíritu y de pensamiento uno de los pilares fundamentales de la misma. De hecho, ahí está, incomprendida, misteriosa, sin lugar en la unidad de la esencia divina, de forma que solo la persona (no la naturaleza, ni el mundo, ni el espíritu) festeja su redención, que sería precisamente su conocimiento. La razón no ha sido, pues, salvada todavía en el cristianismo. Por ello, de una manera absolutamente carente de inteligencia, sigue siendo la muerte todavía, incluso tratándose de un acto puramente natural, el indispensable jornalero en la viña del Señor, que, como seguidor y camarada de Cristo, culmina la obra de la salvación.

Puesto que el fundamento y la raíz de toda religión descansan en la filosofía, en una manera determinada de consideración de las cosas, en la que empieza manifestándose la religión, por eso mismo y de la manera más precisa y certera, se pueden rastrear las causas de lo mundano, lo negativo del cristianismo, y hasta de la manera en que él mismo concibe el más allá. Generalmente, hasta ahora cualquier religión no fue otra cosa que el presente inmediato, la apariencia y la manifestación del espíritu general de una filosofía, que, dentro de la diferencia de los sistemas, se mantiene como unidad, por ejemplo, la filosofía griega. El cristianismo sería así la manifestación del espíritu general de la filosofía después de Grecia extendiéndose en la forma de pura mundanidad. Ahora, sin embargo, el esfuerzo de cada uno debería apuntar a que el espíritu se mantenga como espíritu, y que en su manifestación solo él aparezca.

Pero debo terminar aquí por temor a desbordar los límites de la humildad y el respeto, a pretender retenerle por más tiempo, mi hondamente venerado maestro, con los de-

talles de mi conocimiento, de mis propósitos, de mi pensamiento. En la esperanza de que tenga usted a bien acoger bondadosamente tanto esta carta como el envío de mi disertación doctoral que, al menos en general, constituye un esbozo de estudio filosófico y un intento de actualización inmediata de ideas abstractas, me mantengo en la más profunda consideración y veneración suyas.

Enteramente entregado a su estimada persona
Ludwig Feuerbach, Dr. en Filosofía.

Todavía me permito la observación de que, para no caerle excesivamente pesado con un escrito demasiado desordenado, omití ofrecerle detalles más precisos respecto a mi disertación, y señalarle lo que de particularmente equivocado y malo reconozco en ella, así como también enfatizarle lo más importante de la misma, cosa que es para mí completamente clara, por mucho interés que yo tuviera en ello, a fin de eliminar algunas partes mal elaboradas, siquiera fuera por la indicación de las mismas y por la conciencia expresa sobre lo mismo, expresada ya antes, de que usted pudiera acaso dignarse leer mi trabajo. Por el mismo motivo me prohibí igualmente una carta más extensa y detallada, como quizá lo hubiera exigido la situación.

Carta de Ludwig Feuerbach a Gottlieb Christoph Adolf von Harleß[1]

¡Bien nacido señor![2] Honorable profesor. Usted tuvo la amabilidad de aceptar mi solicitud para discutir mi trabajo. Por lo tanto, me tomo la libertad de enviarle mi disertación, ya que la he sometido a la facultad filosófica para su censura, pues considero que la discusión debe tener un lugar para su continuación. Soy consciente de las imperfecciones, los muchos errores y fallas individuales en mi disertación, deficiencias que se deben en parte al límite general de cada individuo cuando es él mismo, y en parte a los límites particulares de una disertación; y, por lo tanto, solo en la convicción de la verdad del contenido principal de la misma y en el conocimiento de que surgió de una vida en la filosofía, al menos respirando el espíritu de una especulación más profunda, le pido perdón por la libertad de haberlo elegido a usted, a quien reconozco como un

---

[1] „Brief an G. Ch. A. Harleß im Dezember 1828" en: FEUERBACH, Ludwig. *Werke in Sechs Bänden I. Frühe Schriften (1928-1930)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975 (*N. del T.*)

[2] La expresión aristocrática "alteza" que se utilizaba para referirse a los duques en la Edad Media, cambió en el siglo diecisiete y se convirtió en "bien nacido". El saludo de los dignatarios burgueses, en el siglo XIX se basaba cada vez más en esta misma expresión (*N. del T.*)

hombre versado en filosofía y en toda la historia de la humanidad, y en todos los aspectos conocedor, como mi oponente.

Independientemente de esta convicción y de esta conciencia, le entrego mi trabajo con timidez, reconociendo la justa exigencia de que solo lo perfecto debe existir, solo lo eterno vale la pena para dar un paso en el tiempo, esto solo desde el taller secreto y escondido del individuo solitario. Lo que se va a sacar a la luz del mundo es lo que la luz puede tolerar y es digno de ello, y lejos de la desvergüenza de muchos recién llegados que no desaprueban creer, el otro, también el mundo, debe interesarse en saber que lo es. La misma ley se aplica en el mundo espiritual que en el natural, donde los más repulsivos y los más gloriosos tienen el mismo derecho a una existencia independiente. Por cierto, aparte de las muchas imperfecciones e incluso quizás los errores que se pueden encontrar en mi trabajo, estoy convencido de la veracidad del contenido principal, como dije, tanto que, si por lo demás he logrado algo positivo es esto: haber destruido una apariencia, una ilusión de la conciencia sensual y descubierto un error que solo podía surgir en un momento en que el individuo era para sí mismo lo absoluto, lo infinito y, por lo tanto, lo general para él en términos de un atributo, pensado como capacidad, como artesanía y habilidad. Porque en los antiguos, para tocar brevemente esto, donde no era válida la personalidad inmediata, ni la real, sino solo la individualidad vista, pensada, mediada por el arte, no había ni podía haber, por así decirlo, alma individual en absoluto; el alma era válida para lo absoluto, universal, para Dios mismo, *Animus Deus est*, así como para los indios *Brahma* es pensamiento puro, mirada, sabiduría, y es llamado alma. Pero rompo con esto por temor a ofender la modestia de querer

desenterrar mis escasos conocimientos frente a un conocedor tan profundo de la antigüedad. Por tanto, considero que al pensar ya no soy yo, que hay una relación cancelable donde el yo se opone a otro y soy yo en general, solo como una refutación de los sentidos; pero estoy satisfecho si tan solo lo he logrado; después de todo, como Novalis habla de manera bastante correcta, el verdadero desarrollo del error es en sí mismo la verdad.

Desarrollé muchas cosas mal y dejé muchas cosas de lado por el espacio limitado, por ejemplo, el error de pensar e imaginar, que pensar es algo divorciado, aislado, separado de mí, divorciado de los demás y, por tanto, universal. Si el pensamiento en sí fuera subjetivo, el individuo no estaría equivocado, no habría ningún error en absoluto. Por eso tampoco hay error en estar, en sentir, donde el individuo no se separa de sí mismo; pero tan poco lo hay en el ser, en el sentimiento, como poco error hay en el pensamiento mismo (o en su realidad, en la filosofía); solo cae dentro del límite que hay entre el individuo y el pensamiento. Asimismo, para no romper la cadena de lo brevemente comprimido, considero la muerte natural, en términos de apariencia sensual, como la perfección sensual y representación de la muerte interior que el espíritu realiza de manera espiritual a través del pensamiento en el individuo, natural como la fuerza de lo espiritual, así como la generación, así como la filosofía de la subjetividad, que tuve que clasificar según mi plan en lugar de considerar los niveles de pensamiento empírico, aparente, significativo, etc., solo lo he abordado de manera superficial. Respecto de esto traté y me ocupé brevemente de la etapa de la filosofía en la que el yo, el individuo en general era en realidad el único contenido del pensamiento, pero el individuo en su separación del pensamiento es la fuente del

error del pensamiento y del pensamiento subjetivo. A partir de esta etapa, hice el paso al pensamiento que tiene un objeto y contenido infinito y en el que en consecuencia el individuo también es abolido según el contenido del pensar, sin embargo, he satisfecho la necesidad sobre la que usted ha tenido la amabilidad de llamar mi atención, a saber, distinguir el pensamiento dentro de sí mismo, en cuanto a lo que aparece fuera de la filosofía como propio, representado, etc. Lo que aparece *dentro* de la filosofía según sus *principios generales*, debe presentarse como una filosofía de la subjetividad. Por supuesto, hubiese sido mejor si hubiera podido entrar en lo que quiero decir, imaginar, etcétera. Encontrará que lo que se dijo en el §14 de mi trabajo sobre la relación entre la conciencia y el pensamiento es particularmente inadecuado. Por lo tanto, me permito indicar brevemente la relación tal como la considero a grandes rasgos. La conciencia no pertenece al individuo. El individuo no es consciente, es solo en conciencia, así como la planta disfruta de la luz, respira el aire, pero no lo tiene en sí mismo. La *entrada* del hombre en la conciencia, como individuo condicionado en todas direcciones, está por lo tanto también condicionada en múltiples formas; el hombre pierde la conciencia en el sueño, en la embriaguez. Si el individuo tuviera conciencia, no estaría sujeto a la alternancia de sueño o vigilia; ¿o podría el individuo, como muchos así lo creen, absorber la conciencia en sí mismo, por así decirlo, apretarla en sí mismo —este individuo único— y devorarla? ¿Entonces si un individuo está embriagado, todos los demás tendrían que estar embriagados, etc.?

La conciencia está, por lo tanto, como el pensar en general —y esto también es pensar— separada del individuo, y en general es igual entre todas las personas, e ininterrumpida a través de sí misma. El individuo, un particular, de

múltiples colores y diferenciado de otros individuos, sólo puede conocerse o verse a sí mismo a través de algo que no está coloreado por ninguna distinción y oscurecido por ninguna particularidad; solo de manera muy ligera, pura, es decir, en general, puede mirarse a sí mismo y reconocerse a sí mismo, en lo oscuro y lo impuro. Si la conciencia a través de la cual me conozco y me veo a mí mismo estuviera tan separada de los demás como un yo, en tanto individuo especial, entonces la conciencia misma necesitaría una luz, una conciencia como la luz de la naturaleza, si estuviera tan diferenciada como las cosas que ilumina, las cuales necesitan de la luz para ser brillantes. Por lo tanto, la conciencia es tan absolutamente una como el pensamiento en sí mismo en general.

Sin embargo, llamo conciencia (§14) a la interrupción de la unidad absoluta de los seres humanos, a lo que también llame pensar como tal. La conciencia solo puede captarse en términos de una unidad absoluta; pero es al mismo tiempo la iluminación o el alumbramiento de la diferencia y lo diferenciado; es, por así decirlo, la unidad abierta y fragmentada que se asienta sobre el individuo y, precisamente por su igualdad, le otorga al mismo tiempo su propia existencia; es, por así decirlo, espacio, no meramente de acuerdo con la relación entre los diferentes cuerpos, porque los individuos existen en la conciencia (porque el individuo realmente no existe aparte de y sin conciencia; uno entonces también tendría que dormir, que permitir la embriaguez, etc., aplicada a una existencia), sino también según el lado que, como el espacio, en una igualdad continua (pues ¿de qué manera se diferenciaría una parte del espacio de la otra, ya que en todas menos en esa otra, es decir, precisamente en ella, todo es absolutamente igual?)

es la condición general de la diferencia, así como la conciencia es precisamente en y por su unidad e igualdad la que otorga y condiciona, y a la vez también el tiempo deja todo aparte de los individuos. De ahí la ambigüedad y la ilusión de que es precisamente debido a la conciencia en la que se es uno con los demás, que la gente piensa que está más separada de ellos. Esta semejanza se pierde en el pensamiento actual, pues entonces he vuelto a la unidad como unidad, a la unidad que ya no son los individuos, sino que se aferra y se cierra en sí misma, a la unidad que no es otro, sino a la unidad que se experimenta a sí misma. Porque al pensar he desaparecido completamente de mí mismo, mientras que en la conciencia existo al mismo tiempo, aunque elevado más allá de mí mismo (de lo contrario, no sería un ser consciente, sino un animal, una piedra, una madera) y elevado a la unidad. Solo recuerdo la relación en la que algunos filósofos naturales y matemáticos de la antigüedad colocaron la luz y el espacio con Dios, que también se puede utilizar aquí en su totalidad.

Con la esperanza de que acepte con benevolencia esta apresurada carta (por falta de tiempo) y que juzgue algunas faltas en parte en el pensamiento, en parte en el lenguaje de mi disertación, con su reconocida humanidad, sigo siendo muy obediente y tengo profundo respeto por su bienestar.

Ludwig Feuerbach, Dr., en Filosofía.

Carta de Ludwig Feuerbach a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling[1]

¡Honorable Señor! ¡Honorable señor doctor!

Bien nacido señor, me tomo la libertad de enviarle mi disertación inaugural como muestra de mi innegable respeto y admiración. Me consideraría afortunado si esta primera muestra de mis estudios filosóficos disfrutara en cierta medida de su aprobación y me hiciera digno de su benevolencia. Incluso si de ninguna manera estoy tan engañado como para imaginar que he resuelto por completo las preguntas que realmente se tratan en mi disertación, y en la forma en que el asunto lo requiere, a saber, cómo es posible pensar, cómo el pensar se relaciona con el pensar mismo, el ser humano como pensador para otros seres humanos, esto me parece importante. Porque, hasta donde yo sé, el pensamiento ha sido visto hasta ahora como una mera actividad, aparte del contenido y los objetos del pensamiento, solo en relación con las cosas y objetos a pensar y a conocer, pero no en relación con sí mismo. Y, por tanto, me halago con la esperanza de que su señoría no niegue a

[1] „Brief an F.W.J. Schelling am 18. Dezember 1828" en: FEUERBACH, Ludwig. *Werke in Sechs Bänden I. Frühe Schriften (1928-1930)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975 (*N. del T.*)

mi trabajo al menos una acogida favorable en general y juzgue a las deficiencias, pobres e insuficientes, con particular indulgencia.

En la afirmación del más profundo respeto, su honorable y muy obediente,

Dr. Ludwig Andreas Feuerbach.
Ansbach, 18 de diciembre de 1828

Carta de Ludwig Feuerbach a Karl Riedel

Estimado Karl Riedel[1].

Las grandes innovaciones del progreso humano han sido comunicadas a los ciudadanos por rápidos mensajeros, a nosotros los campesinos, en cambio, *per pedes apostolorum*. Por lo tanto, no es sorprendente que el campesino, ya tarde en sí mismo, siempre haya permanecido muy por detrás del rápido ciudadano. Así fue como el sábado pasado, 16 de marzo, recibí el *Jahrbuch der Literatur* de Hamburgo, año I, 1839[2], en el que has trazado un esbozo rápido de mi modesta persona. Pero hoy, 19 de marzo, cuando acabo de terminar un trabajo, tomo la pluma para completar tu esbozo, resaltando lo que en él es inadecuado. En tu texto dices entre otras cosas:

> Sería deseable que Feuerbach decidiera, y pronto, hacer sentir su presencia en un sector específico. Al enfrentar problemas que están más preocupados por la vida y el arte, su talento

[1] Esta carta a Karl Riedel fue publicada por primera vez en *Athenäeum für Wissenschaft, Kunst und Leben* en marzo de 1839 (*N. del T.*)

[2] El *Jahrbuch der Literatur* fue dirigido por Karl Ferdinand Gutzkow. El destinatario de la carta abierta de Feuerbach, Riedel, había sido compañero de estudios del filósofo en el gimnasio y luego en la universidad. Al principio fue un eclesiástico protestante, luego se dedicó a la actividad periodística (*N. del T.*)

podría brillar; y podría muy bien dejar a los demás aquellas compilaciones eruditas que solo interesan moderadamente a la cultura contemporánea.

Puede que tengas razón. Pero ¿y si la parte interesada no quiere brillar todavía? ¿O si nunca quiso brillar? ¿Y si prefiere la sombra de cierto tipo de oscuridad al esplendor de una celebridad brillante? ¿Quizás todos los vegetales nacen solo a la luz del día? Si un pez vive solo en las aguas profundas, ¿pueden criticarlo por no salir a la superficie, para tomar el sol bajo los ojos de una multitud de espectadores? Y a la flor que florece solo a la sombra de un oscuro bosque de abetos, pueden decirle: "Lástima que no estés en un paseo público, o algún otro lugar popular". ¿Es verdad o no que es lo que es solo en el entorno en el que crece? ¿Para caracterizar un vegetal no hay que decir también dónde crece? ¿Acaso cada uno de ellos no tiene su propio terreno determinado? ¿Y no buscan algunas plantas, en el verdadero sentido del término, el suelo más adecuado para ellas? También es cierto que los vientos tormentosos del destino arrojan la semilla de la planta a lugares que no son los suyos; pero entonces, o bien no brota, o la planta crea su propia existencia, extrayendo su fuerza del aire de aquellas sustancias que deben reemplazar la pobreza del suelo. ¿No viste a menudo los abedules agitados por el viento en las paredes, e incluso en los campanarios?

Entonces ¿por qué el hombre, el fruto más noble del reino orgánico, debe ser abandonado al estado de ánimo de la situación? ¿No debería encontrar el terreno adecuado para su naturaleza? No es en absoluto posible. Cada uno es el creador de su propio destino. También encontré el terreno que me conviene y lo encontré desde que dejé el puesto de profesor universitario para retirarme a la vida privada, el único puesto que, al menos en un momento

como el nuestro, realmente me gusta. El lugar en el que resido, visto como un lugar y nada más, es sin duda un nicho que solo puede apreciarse viviendo una tranquila tarde otoñal o una completa mañana de primavera, después de todo, es un lugar que ya influyó entusiasmo poético incluso en un erudito del siglo pasado, pero la calidad espiritual del lugar —y ciertamente se sabe cuán importante es la calidad, en la vida como en la filosofía— es realmente excelente. Aquí se respira aire puro y saludable, y ¡cómo el aire puro y fresco es importante para lo que es el órgano humano más importante, el órgano pensante!

La filosofía especulativa de Alemania es un ejemplo de las influencias nocivas del aire de la ciudad infectada. Quién podría negar que su órgano de pensamiento estaba, sobre todo en Hegel, espléndidamente organizado, pero ni siquiera ve que en él la función del órgano central estaba demasiado separada de las funciones sensibles y, en particular, que el canal a través del cual la naturaleza nos trae su aliento saludable estaba bloqueado. Lo sé por experiencia directa. Siempre he pensado con libertad y claridad; pero siempre tuve un poco de resfriado que me impedía disfrutar libremente de la naturaleza. ¡El *status naturalis* es realmente bueno para el pensador! ¡Cuántas ilusiones de humanidad solo aquí he logrado identificar! ¿Cuántos vacíos en mi cultura llené *in silentio*? ¡Y cuántos llenaré de nuevo! Gracias a Dios que no eres un mago. Tus deseos podrían, de hecho, interrumpir la paz de mis estudios, lo cual es indispensable para mí al menos durante algunos años —y mis estudios, además, no solo son "eruditos", sino que están dirigidos en una gran cantidad de direcciones—, podrían alejarme de un terreno en el que vivo mejor espiritual y físicamente que en cualquier otro lugar, e infinitamente mejor que en cualquier universidad, donde,

junto con los campos de la enseñanza de las ciencias profesionales, solo la devoción de la somnolencia está muy extendida. Por lo tanto, es una situación favorable y no adversa, es mi buen genio quien me ha transferido a este terreno. ¡Nadie juzga a los demás con su propia medida! Lo que para uno es veneno, para el otro es una bebida refrescante. Los caminos que llevan al hombre a su destino son muy diferentes. Uno viaja con diligencia en el camino alto, el otro va a su fin por caminos poco transitados, solo y a pie alcanzaré mis metas —mientras el alcance de ellas dependa de mí— pero, como siempre lo he hecho, continuaré a mi manera, sin tener en cuenta ni tener consideración por lo que no está en mis proyectos y que es de acuerdo con mi naturaleza. *Festina lente*; todo a su tiempo, estos son los principios que me guían.

Escribir solo libros académicos, eso es histórico, ciertamente no es mi trabajo, al contrario, esto contrasta con mi esencia. Pero experimenté este tipo de actividad precisamente porque está en contraste conmigo. Quería superar mi subjetividad en un elemento puramente objetivo, quería aprender a hablar solo a través del silencio y obtener con la renuncia el placer de darme vida, y negarme el derecho a ser autónomo. Pero no pude, o quise, por supuesto, superarme hasta el punto de sacrificar lo más importante, es decir, el pensador al historiador, el interés filosófico por lo erudito. En consecuencia, cuando dices que mis obras históricas son solo compilaciones eruditas, juzgas sobre la base de una apariencia superficial. El momento esencial, en ellas, no es la exposición, sino el desarrollo[3] de lo que es el

---

[3] La palabra alemana *Entwicklung* comporta dos significados diferentes: "desarrollo" y "explicación" que Feuerbach utiliza para defender su historia de la filosofía contra la interpretación que la identifica con una elaboración meramente erudita (*N. del T.*)

punto central de la filosofía de la que hablamos, un punto central que siempre puede ser devuelto a una sola afirmación paradójica (realmente paradójica, más o menos solo aparente). Este es el caso de Descartes: *"cogito, ergo sum"*, en Malebranche, *"Nous voyons toutes choses en Dieu"*[4], en Spinoza: constituir la esencialidad de la esencia absoluta no es solo propiedad fundamental del espíritu, del pensamiento, sino también propiedad esencial de la materia, la extensión. Si hubiera encontrado una explicación de estas oraciones en los manuales históricos disponibles, nunca se me hubiera ocurrido escribir sobre Descartes, Malebranche y Spinoza. Y así me sucedió también con Leibniz. Lo que me atrajo y me llevó a exponer y llevar a cabo su filosofía fue solo un asunto difícil, el significado de la materia; sobre este tema no había encontrado ninguna explicación en los libros que yo conocía, aparte de una pista rápida y completamente aleatoria, en un artículo de Jacobi.

Otros puntos, en cambio, como, por ejemplo, el del tiempo y el espacio, y el de razón suficiente, me parecieron ampliamente tratados, y los toqué en pasivo, porque considero inútil decir una vez más lo que ya se ha dicho adecuadamente, incluso 30 o 50 años antes, y porque el propósito esencial de mi *Historia de la filosofía* se limitaba solo a lo que me parecía susceptible de y que necesitaba un desarrollo filosófico. El desarrollo no es más que revelar el misterio del verdadero significado de una filosofía. Toda filosofía del pasado es, para un período posterior, una paradoja, una anomalía, una contradicción a su razón. El desarrollo tiene la tarea de disolver esta contradicción, de captar el sentido de la paradoja, de demostrar que el pensamiento de otro puede, al menos bajo ciertas condiciones, también

[4] Vemos todas las cosas en Dios (*N. del T.*)

ser nuestro. Y no es una actividad empírica, que tiene que ver solo con los datos, ni tampoco es meramente histórica, que, con el pedantismo filológico, reproduce servilmente el original, acompañándolo solo con notas interpretativas o maliciosamente críticas; es una actividad reproductiva, libre, espiritual, que reproduce su objeto no exactamente como es, sino que lo transfigura, lo penetra con la luz del intelecto, lo hace transparente. Pero como actividad libre —derivada de su propia concepción del sujeto— el desarrollo, sin embargo, está expuesto a la posibilidad de cometer errores y hacer surgir engaños. Y es por eso por lo que siempre he colocado la exposición puramente objetiva junto al desarrollo, como un elemento de control, cuyo medio, esta vez sí, es la compilación histórica, ya que, para resaltar un todo orgánico, es necesario recoger los pasos dispersos aquí y allá: un trabajo agotador, ingrato e incluso inteligente. Pero si siempre quisiéramos hacer solo cosas inteligentes, ¿no deberíamos finalmente abandonar por completo la actividad de los escritores? ¿La escritura solo como escritura no es ya una actividad estúpida? ¿No hay muchos hombres inteligentes para quienes es un tremendo sacrificio intercambiar el noble trabajo de la cabeza con la artesanía vulgar de la pluma? ¿Pasar de la cabeza a la mano no es como pasar de montar a caballo a subirse a un asno?

En lo que respecta a los eventos externos de mis obras históricas, he recogido, de parte de los lectores, la apreciación que había esperado —si la hubiera esperado—: nada más, pero nada menos. Quien escribe una historia de la filosofía moderna renuncia anticipadamente a hacer *éclat* y *rumor*; sabe que encontrará como lectores solo a aquellos que estén interesados en un Descartes, en un Spinoza, en un Bacon. ¿Y cuántos son? También es cierto que, en la historia de la filosofía, se podría dar una discusión guiada

para interesar y educar a un lector genérico. Pero, aparte del hecho de que, en un tratamiento de este tipo, siempre se termina perdiendo lo que es más interesante desde el punto de vista filosófico, hay que decir que cuando comencé mi *Historia* aún era demasiado pronto para tal trabajo, porque el material todavía no había sido convenientemente procesado. Las ideas científicas pueden, en general, pasar a la vida —un pasaje, que siempre está mediado por la estética—, solo cuando se han procesado totalmente desde el punto de vista científico, es por esta razón que el asunto es completamente prematuro para jóvenes talentos. Ya quieren que las ideas de la filosofía moderna pasen por la vida: estas ideas aún necesitan innumerables modificaciones, e incluso correcciones críticas.

Sin embargo, nunca he perdido de vista la relación con la vida, la tendencia práctica, no en los picos más altos de la filosofía, ni en los valles más remotos de la historia. Ciertamente, nunca he aprobado, aunque lo considero legítimo como una reacción al pedantismo erudito, la forma en que algunos de los escritores más jóvenes han afirmado la tendencia práctica en la literatura; ni la aprobaré nunca porque, si en consecuencia se llevara hasta el límite, llevaría a la destrucción del carácter más noble de la actividad científica, el cultivo de la ciencia por sí mismo, y terminaría conduciendo al utilitarismo más vulgar y despreciable. Lo que es más noble siempre es también lo que —en el sentido más auténtico— es más útil en la vida, y esto es la actitud moral. Pero los medios más importantes para formar y elevar las actitudes morales de un pueblo se verían socavados si las ciencias y las artes fueran evaluadas solo por la relación que tienen con la vida, si cultivar arte y ciencia no fuera el acto vital más elevado. La esencia de lo que comúnmente se llama vida es, si uno mira de cerca, nada más

que egoísmo, que busca apoyo incluso en lo que es más vano, y se introduce de contrabando en el mundo, bajo la apariencia de lo que es necesario, incluso de lo menos necesario y esencial para sí mismo, el lujo. Un pueblo que no es capaz de realizar acciones nobles en el campo de la ciencia ya no puede hacerlas ni siquiera en la vida. Solo el pueblo noble y libre de Grecia puede jactarse de haber dado su vida a un Parménides, a un Platón, a un Aristóteles. La conservación en la humanidad de ideales nobles y libres está, por lo tanto, vinculada exclusivamente a la conservación y cuidado autónomos de los estudios abstractos o filosóficos, las ciencias naturales clásicas y puras, ciertamente no en la forma abominable, pedante y opresiva en que se cultivan en nuestras escuelas. Es necesario, en primer lugar, que el espíritu libre no se arroje a los brazos de la sola estética que, incluso en sus tendencias más serias, siempre termina fornicando con la belleza de la forma, y por lo tanto corre el riesgo de degenerar en la vanidad y la autocomplacencia más vacías, y que no abandone la erudición histórica —que es un arma poderosa, si está orientada por el espíritu— al pedantismo, al fanatismo religioso o al absolutismo político. La tendencia práctica que estaba en la raíz de mi *Historia* fue precisamente tomar en cuenta esta necesidad, pero no es evidente de inmediato si se identifica con la tendencia objetiva, puramente científica.

La tendencia práctica (en el sentido más elevado del término) de mi actividad de escritura se manifiesta, además, ya en su método. En otras palabras, este método consiste en conectar siempre lo más elevado con lo aparentemente vulgar, lo más lejano con lo más cercano, lo abstracto con lo concreto, lo especulativo con lo empírico, la filosofía con la vida; porque representa lo universal en lo particular, está inmerso en la sensibilidad, pero de una manera que el

pensamiento, incluso en la alegre ebriedad de la fantasía, no pierde su lucidez, su presencia mental; más bien, incluso en el sentido de estar fuera de la sensibilidad, se encuentra inmediatamente cerca de sí mismo y, por lo tanto, es polémico, de incógnito, con la teoría que ve en la sensibilidad solo lo otro o el ser propio del espíritu. El *terminus medius* entre lo más elevado y lo vulgar, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular es prácticamente el amor, teóricamente el *humor*. El amor conecta el espíritu con el hombre, el *humor* la ciencia con la vida. El amor es también *humor*, y el *humor* amor. Estaba ansioso por introducir en la ciencia el *humor*, que, si no se puede reducir a la ironía sentimental, o intervenir en un tema estableciendo conexiones e interrumpiendo su desarrollo de una manera igualmente arbitraria, también puede aplicarse al campo de las ciencias, solo por aquellos que tienen sus propiedades esenciales. *El escritor y el hombre*[5] no son y ni deberían ser solo una exposición autónoma de mi método en un ejemplo particular. La tarea de ese trabajo era la de definir ese vacío fantasma que es el alma, y así colocar, en lugar de la inmortalidad subjetiva y meramente cuantitativa, la que hasta ahora ha sido aceptada y que tiene como expresión característica la supervivencia eterna, una inmortalidad objetiva y cualitativa, que mide el valor del hombre no sobre la base de la sumatoria, sino del contenido, de la calidad de su vida.

> Aquello que no deja al hombre descanso ni de día ni de noche, lo que nunca se le va ni de la cabeza ni del corazón, aquello por lo que él olvida rezar sus oraciones de la mañana y de la tarde [...] aquello que toda su vida se le pasa por delante

[5] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. "Abelardo y Heloísa o El escritor y el hombre" en: *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada: Editorial Comares, 1995 (*N. del T.*)

> de la nariz [...] y aunque este 'esto' fuera solo la suma de cien ducados o una nueva conjetura en el Eutropio, o la invención de un nuevo betún para las botas, o una pequeña banda condecorativa con la palabreja *von* (de), solo esto y ni un pelo de vieja más, es el *alma* del hombre[6].

Como imagen, como ejemplo de este pensamiento general, elegí una esfera particular, aunque es espiritual y, por lo tanto, la esfera más alta de la vida y la actividad del hombre: la esfera del escritor, ya sea poeta o filósofo, o, en general, un hombre de estudios; así que siempre traté de tomar, por así decirlo, dos pájaros de un tiro, porque, al definir el significado de la escritura en contraste con la vida común, también definí el significado del alma en contraste con el mundo de espíritus y fantasmas que es la otra vida, pero solo en imágenes humorísticas. Además, para mí la imagen no significa la aberración de una fantasía exuberante que se inserta, completamente sin pensamiento, entre el intelecto y la cosa, con el objetivo de embellecer o incluso reemplazar el pensamiento mismo; la imagen es para mí la cosa en sí misma, pero en un caso concreto, es el mismo pensamiento, considerado al mismo tiempo, como el objeto de la intuición. Presentar imágenes humorísticas para mí es el método del pensar que es perfectamente amo y consciente de sí mismo. En el prefacio de *Abelardo y Heloísa* he dicho que la fantasía y el humor (*Witz*):

> no son otra cosa que el pensamiento que se reconoce a sí mismo y se penetra luminosamente con la mirada; que libremente se exterioriza para dar una imagen; que podría expresarse de otra manera, si quisiera; que solo por profunda ironía oculta, bajo la mascara de la broma y de la imagen, la amarga seriedad de la verdad. Pero un atributo esencial del pensamiento que así se expresa es el humor, que, sin embargo, aquí

---

[6] *Ibid.*, pp. 309-310.

no tiene otra significación que la de ser un grado menos que el catedrático de filosofía[7].

El catedrático; porque si el *humor* hubiera considerado apropiado expresarse en el tono ordinario de un profesor público, entonces esa persona astuta habría dicho estas palabras secas: "En filosofía especulativa siento la falta del elemento empírico, y en el empirismo la falta del elemento especulativo; por lo tanto, mi método propone vincular los dos, y no la materia, sino el elemento, que es la actividad empírica con la actividad especulativa. Y el término de conexión de estos dos opuestos reales, que no son solo determinaciones, abstracciones opuestas, es para mí el escepticismo, o crítica, dirigida tanto contra lo que es solo especulativo como contra lo que es solo empírico. ¿Quizás el *humor* no es de un humor escéptico?".

Debería haber destacado este método, si quisiera exponer, de una vez por todas, a la luz de la prensa escrita mi oscuridad, oculto en sí mismo. *Le style, c'est l'homme méme*[8]; ¡Y cuánto más es esto para el método! Y en lugar de esto, enfatizan los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*: una escritura anónima, una obra sobre la que pesa (¡me horrorizo!) la maldición de todo pretexto. Hubiera sido mejor si la hubieras dejado en la oscuridad, hasta que el propio autor hubiese levantado el velo del anónimo. La única "peculiaridad" de este escrito, en la forma que tiene actualmente, es que es anónimo, y anónimo en todos los aspectos. Pero por ahora no tengo intención de hablar extensamente sobre él, y quiero acordarme, para concluir, solo de repente, de tu bosquejo con el que has trazado mis rasgos en la mesa

[7] *Ibid.*, p. 273.
[8] El estilo es el hombre mismo (*N. del T.*)

negra de los desdichados y los desgarrados: de hecho, dices que "hay en mí una tendencia oculta a hacerme llorar, a hacerme sufrir, a destruirme". Si tú, cuando hablas de este dolor de la traición, te refieres al dolor generalizado de un presente que es consciente de un futuro mejor, o al dolor de la propia insatisfacción que empuja incesantemente a todos los espíritus que apuntan a la cima, o al dolor de la experiencia, que enseña que solo con los años el juicio se vuelve maduro, o el dolor moral de la conciencia de que, en la vida, nunca alcanzamos la altura de nuestro conocimiento, si te refieres en este sentido, tienes razón cuando dices que yo también sufro estos dolores.

Pero en cambio, te equivocas si te refieres a otro dolor de destrucción, es decir, si te atribuyes un cierto gusto a ti mismo para experimentar el dolor, el sufrimiento de la destrucción. Por el contrario, siempre me guían hacia lo simple, completo, indiviso. Prefiero, por ejemplo, aquellas criaturas que viven solo en el agua, los peces hostiles y cartilaginosos, a la clase de los reptiles, y los animales inferiores a los hombres, solo porque la vida de estos últimos, aunque más altamente organizada, es una vida desgarrada. A menudo me ocurrió a mí, como al pescador de la balada de Goethe, que se sentía atraído por el pequeño pez mudo que se mueve en su elemento claro[9], pero con la tentación de no envidiar nunca, por las ventajas de su estructura, las bolsas de aire hinchadas de los batracios (ranas, sapos, etc.) o las lagartijas, las víboras o los crotales con la lengua bífida, más que los peces, tanto hostiles como cartilaginosos. ¡No! El pequeño pez que permanece en su elemento es más agradable para mí que el sapo que se mueve

---

[9] Feuerbach se refiere aquí a la famosa balada de Goethe *Der Fischer*. *Cfr*. GOETHE, Johann Wolfgang. "El pescador" en: *La vida es buena (Cien poemas).* Madrid: Visor. 1999, pp. 49-50 (*N. del T.*)

en el mismo suelo que pertenece al hombre, a pesar de estar destinado, debido a su origen y su naturaleza, a vivir en los pantanos; el pinzón es mejor con su canción monótona, que es suya y natural, que el loro que habla las palabras de otros; es mejor el asno, que no quiere ser más que un asno, que el mono que quiere salir del estado animal, pero está condenado a la bestialidad. Y con este sentimiento mío, con mi sentido interno de lo que es indiviso y homogéneo, todos mis sentidos están de acuerdo, incluso en los detalles más pequeños. Mis ojos prefieren las flores y las plantas con hojas enteras a las que tienen hojas irregulares y separadas; y las flores que mis ojos más aman no son las dicotiledóneas, sino las monocotiledóneas.

Mis manos aplauden el juicio de mis ojos: abrazan más fácilmente el tronco recto y liso de una palma oriental que el tronco giboso, dividido, lleno de fisuras de una flexible árbol cristiano-germánico. Incluso mi *nervus olfactorius* es monoteísta: es cierto que en el nivel de civilización avanzada rinde su homenaje al perfume de París (*scilicei*), pero en términos de naturaleza, nada le agrada más que el delicioso aroma del lirio del valle, contado entre las monocotiledóneas. Mi sabor es tan picante, amante de lo agrio, de lo salado, que por esta razón está en las antípodas exactas de todos los compuestos no naturales: rechaza incluso las mezclas, como el café con azúcar y leche, y solo para dejar el café en toda su originalidad e integridad, no para interpolar ingredientes extraños en el texto de la naturaleza. Finalmente, mis oídos están mucho menos ofendidos por un asno que habla como un hombre que por un hombre que, para poner su mente de acuerdo con la razón, a través de

argumentos irracionales, la contradicción del asno sobrenatural de Balaam[10], termina por pensar como un asno. Y ahora haz tus cálculos, pero por favor no los hagas de nuevo sin el anfitrión. Ante un tribunal son suficientes dos testigos, y para los antiguos eruditos indios era considerado suficiente *testimonium morurn* un solo sentido, el gusto del hombre. Tengo a mi favor nada menos que cinco, y digo cinco, testigos, no tengo menos de cinco, y digo cinco, todos los sentidos de mi lado. ¿Qué más quieres? ¡Está bien!

---

[10] Balaam, nombre de un personaje bíblico, profeta de la región de Mesopotamia (*N. del T.*)

Carta de Karl Marx a Ludwig Feuerbach (1843)

Kreuznach, octubre 3 de 1843

Estimado señor.

Hace algunos meses, mientras pasaba por Bruckberg, el Dr. Ruge le informó sobre nuestro plan para publicar unos *Anales francoalemanes* y al mismo tiempo le pidió su colaboración[1]. Ya se ha establecido que París será el lugar de impresión y publicación y que el primer número mensual aparecerá a finales de noviembre.

Antes de irme a París en unos pocos días, me siento obligado a hacer un breve acercamiento *epistolar* con usted ya que no he tenido el privilegio de conocerlo personalmente. Usted fue uno de los primeros escritores que expresó la necesidad de una alianza científica francoalemana. Por lo tanto, seguramente será uno de los primeros en respaldar a una empresa orientada a llevar a cabo tal alianza. Los artículos alemanes y franceses se publicarán *promiscue* en los *Anales*. Los mejores escritores de París han acordado

[1] Esta carta fue publicada por primera vez en: GRÜN, Karl. *Ludwig Feuerbach in Seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung, Bd. I.* Leipzig & Heidelberg, 1874 (*N. del T.*)

cooperar. Cualquier contribución de su parte será bienvenida y probablemente haya algo a su disposición que ya haya escrito.

Desde su prefacio hasta la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, me llevó casi a la conclusión de que está comprometido en un trabajo más completo sobre *Schelling* o que tiene algo *in petto* acerca de este fanfarrón. Ahora, este sería un comienzo maravilloso.

Schelling, como saben, es el miembro número 38 de la Confederación alemana[2]. Toda la policía alemana está a su disposición como yo mismo una vez experimenté cuando era editor de la *Gaceta renana*. Es decir, una orden de censura puede evitar que pase algo contra el sacrosanto Schelling. Por lo tanto, en Alemania es casi imposible atacar a Schelling, excepto en los libros de más de 21 pliegos, y los libros de más de 21 pliegos no son libros leídos por la gente[3]. El libro de Kapp[4] es altamente recomendable, pero es demasiado circunstancial y separa de manera inapropiada el juicio de los hechos. Además, nuestros gobiernos han encontrado un medio para hacer que tales obras sean ineficaces. No deben mencionarse. Se ignoran o las pocas revisiones oficiales los descartan con unas pocas palabras de desprecio. El gran Schelling finge que no sabe nada acerca de estos ataques y logró desviar la atención del libro

---

[2] Marx, irónicamente, llama a Schelling el miembro número 38 de la Confederación alemana. La Confederación que une a 33 Estados alemanes y 4 ciudades libres se estableció en el Congreso de Viena de 1815 con el objetivo de acabar con la desunión feudal en Alemania (*N. del T.*)

[3] De acuerdo con las instrucciones de censura prusiana, todas las publicaciones de más de 21 pliegos no estaban sujetas a censura preliminar (*N. del T.*)

[4] *Cfr.* KAPP, Christian. *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: ein Beitrag zur Geschichte des Tages*. Leipzig: Otto Wigand, 1842 (*N. del T.*)

de Kapp haciendo una tremenda tarea *fiscal* sobre la ensalada del viejo Paulus[5]. ¡Eso fue un golpe diplomático! ¡Pero imagínese a Schelling expuesto en París, ante el mundo literario francés! Su vanidad no podrá contenerse, esto perjudicará al gobierno prusiano, será un ataque a la soberanía de Schelling en el extranjero, y un monarca *vano* le da mucha más importancia a su *soberanía en el extranjero* que en su país. Con qué astucia, Herr von Schelling atrajo a los franceses, en primer lugar, al *primo* débil y ecléctico, y luego incluso al dotado *Leroux*. ¡Para Pierre Leroux[6] y sus semejantes todavía se considera a Schelling como el hombre que reemplazó el idealismo trascendental por el realismo racional, el pensamiento abstracto por el pensamiento con carne y sangre, la filosofía especializada por la filosofía universal! A los románticos y místicos franceses grita: "Yo, la unión de la filosofía y la teología", a los materialistas franceses: "Yo, la unión de la carne y la idea", a los escépticos franceses: "Yo, el destructor del dogmatismo", en una palabra, "yo... ¡Schelling!" Schelling no solo ha podido unir filosofía y teología, sino también filosofía y

---

[5] *Cfr*. PAULUS, Heinrich Eberhard Gottlob. *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung: oder, Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841-1842*. Darmstadt: C.W. Leske, 1843. La referencia es a la opinión pública alemana sobre la controversia sobre el libro del teólogo alemán Paulus sobre la filosofía de la revelación de Schelling. Después de que este libro se publicara en 1843, Schelling presentó varias demandas contra el autor que exigían que se le pagaran cuotas por las citas de sus conferencias. Los procedimientos fueron ampliamente comentados en la prensa. Este incidente llevó a Heinrich Heine a escribir su poema satírico *Kirchenrat Prometheus* (*N. del T.*)

[6] Pierre-Henri Leroux (1797-1871) fue un editor, periodista, filósofo y político francés (*N. del T.*)

diplomacia. Ha convertido la filosofía en una ciencia diplomática general, en una diplomacia para todas las ocasiones. Por lo tanto, un ataque a Schelling es indirectamente un ataque a toda nuestra política, y especialmente a la política prusiana. La filosofía de Schelling es una política prusiana *sub specie philosophiae*. Por lo tanto, estaría prestando un gran servicio a nuestra empresa, pero aún más a la verdad, si contribuyera con una caracterización de Schelling al primer problema. Usted es el hombre para esto porque es el *reverso de Schelling*. El *pensamiento sincero* —podemos creer lo mejor de nuestro oponente— del *joven* Schelling para la realización del cual, sin embargo, no poseía las cualidades necesarias excepto la imaginación, no tenía más energía que la vanidad, ninguna fuerza motriz sino el opio, ningún órgano sino la irritabilidad de una percepción femenina, este pensamiento sincero de su juventud, que en su caso siguió siendo un fantástico sueño juvenil, se ha convertido en verdad, realidad, seriedad masculina en su caso. Schelling es, por lo tanto, una *caricatura anticipada* de usted, y tan pronto como la realidad se enfrenta a la caricatura, esta última debe disolverse en el aire. Por lo tanto, le considero el necesario, natural, oponente de Schelling, es decir, como el nominado por sus Majestades Naturaleza e Historia. Su lucha con él es la lucha de la imaginación de la filosofía con la filosofía misma.

Espero confiadamente una contribución suya en la forma que le resulte más conveniente. Mi dirección es: "Herr Maurer. Rue Vanneau No. 23, París, a la atención del Dr. Marx". Aunque no le conoce, mi mujer le manda saludos. No creería cuántas seguidoras tiene entre el bello sexo.

Atentamente suyo,
Dr. Marx.

Carta de Ludwig Feuerbach a Karl Marx

Bruckberg, 25 de octubre de 1843

Estimado señor.

Usted me ha sugerido la necesidad de escribir una nueva semblanza de Schelling, destinada a ser leída por los franceses, y lo ha hecho en términos tan ingeniosos y apremiantes, que sinceramente me apena tener que contarle que, al menos por ahora, no puedo complacerle. Cree usted deducir de una nota que figura en el prólogo a *La esencia del cristianismo* que en la actualidad estoy trabajando en un texto sobre Schelling. Pero en esa nota quería referirme al libro de Kapp, que no citaba porque ignoraba si él, personalmente, querría darse a conocer como autor. Desde el mes de abril de este año, en que escribí este prólogo y en que la muerte me arrebató repentinamente a mi hermano mayor, me he visto obligado a dejar de lado mis tareas de escritor y de filósofo para dedicarme exclusivamente a poner en orden como abogado los asuntos de mi difunto hermano, papel en que no tenía experiencia alguna. Comenzaba precisamente a recobrarme y ya me disponía a emprender algún trabajo serio como autor, cuando recibí su amable carta. Y me impresionó tanto, que, a pesar de sentirme tentado a entregarme a las actividades dictadas por

mi vocación, estaba dispuesto a acceder a sus deseos, tomando *ad coram* al filósofo de la vanidad. Y, animado por este propósito, tomé en la mano las *Lecciones berlinesas*[1], editadas y glosadas por Paulus, que llevaban mucho tiempo ociosas sobre mi mesa de lectura, disponiéndome a lanzarme el coleto de punta a punta, este *nec plus ultra* del absurdo teosófico. Pero, al tomar la pluma, la buena voluntad se estrelló contra la ausencia de un impulso interior y, por mucho que haga, me resulta imposible tomar como asunto para escribir sobre ello lo que en realidad no me es dictado por una íntima necesidad. Caracterizar a Schelling, que equivale a desenmascararlo, después de lo que recientemente han hecho Kapp y otros y habiendo hecho yo mismo, en mi reciente nota bibliográfica sobre Stahl[2], un análisis de su último gesto apocalíptico, me parece que no respondería a una necesidad científica, sino simplemente a una conveniencia política. Usted mismo dice acertadamente que el gesto apocalíptico es la política prusiana *sub specie philosophiae* y llama a ese tramposo teósofo el miembro número 38 de la Confederación, ilustrando esto como un hecho realmente edificante. Todo lo cual quiere decir que estamos ante un filósofo que expresa ante nosotros, en vez de la fuerza de la filosofía, el poder de la policía, en vez de la fuerza de la verdad, la fuerza de la mentira y de la falsedad. Y un asunto tan contradictorio y repugnante como éste exige también, para ser debidamente tratado, una correcta disposición de espíritu. Puede uno hacer

---

1 SCHELLING, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1993. Existe traducción al castellano SCHELLING, F.W.J. "Introducción a la Filosofía de la Revelación" en: *Schelling*. Madrid: Editorial Gredos, 2012 (*N. del T.*)

2 Friedrich Julius Stahl (1802-1861) fue un filósofo del derecho alemán, jurista, abogado constitucional y político. Inspirado por Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling y Friedrich Karl von Savigny (*N. del T.*)

aquello que considera absolutamente cierto y se le ha revelado como tal directa o indirectamente, pero lo que no tiene uno por qué reprocharse en absoluto ofrece una gran dificultad psicológica. De todas maneras, coincido con usted en que constituye una necesidad *externa,* de orden político, el volver a trazar una enérgica semblanza de Schelling, y no perderé de vista el asunto. Pero, por ahora, no me ha sido posible hacerlo. Su requerimiento me ha tomado completamente desprevenido con respecto a este *mauvais sujet*. Y existe ya *periculum in mora*. Por eso me apresuro a enviarle, en vez de la semblanza que me pide, esta carta para excusarme [...][3]

[3] La página con el final de la carta se ha extraviado (*N. del T.*)

Carta de Karl Marx a Ludwig Feuerbach (1844)

París, agosto 11 de 1844
Rue Vanneau 38

Estimado señor[1].

Como solo tengo esta oportunidad, me permito enviarle un artículo mío en el que se describen algunos elementos de mi esbozo de la crítica de la filosofía del Derecho[2]. Ya lo había terminado una vez, pero desde entonces lo he revisado para hacerlo más comprensible en general. No atribuyo ningún valor excepcional a este ensayo, pero me complace tener la oportunidad de asegurarle el gran respeto y —si puedo usar la palabra— amor, que siento por usted. Su *Filosofía del futuro*[3] y su *Esencia de la fe*[4], a pesar de su pequeño tamaño, son ciertamente más importantes que

---

[1] Esta carta se publicó por primera vez en *Probleme des Friedens und des Sozialismus*, No. 2, 1958 (*N. del T.*)

[2] *Cfr.* MARX, Karl. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción" en: *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847.* Barcelona: Anthropos Editorial, 2008 (*N. del T.*)

[3] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Ediciones Folio, 1999 (*N. del T.*)

[4] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. "La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a *La esencia del cristianismo*" en: *Escritos en torno a* La esencia del cristianismo. Madrid: Editorial Tecnos, 2007 (*N. del T.*)

toda la literatura alemana contemporánea. Estos escritos han proporcionado —no sé si intencionalmente— una base filosófica para el socialismo y los comunistas los han entendido de inmediato de esta manera. La unidad del hombre con el hombre, que se basa en las diferencias reales entre los hombres, el concepto de género humano traído del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué es esto, sino el concepto de *sociedad*? Dos traducciones de *La esencia del cristianismo*, una en inglés y otra en francés, están en preparación y casi listas para imprimir. La primera se publicará en Manchester (Engels está a cargo de ello) y la segunda en París[5] (el francés Dr. Guerrier y el comunista alemán Ewerbeck han realizado la traducción con la ayuda de un experto literato francés). En la actualidad, los franceses se lanzarán de inmediato sobre el libro, ya que ambos partidos —el de los sacerdotes y el de los voltairianos y materialistas— buscan ayuda desde afuera. Es un fenómeno notable que, a diferencia del siglo dieciocho, la religiosidad ahora ha pasado a las clases medias y altas, mientras que, por otra parte, la irreligiosidad —pero una irreligiosidad de los hombres que se consideran a sí mismos como hombres— ha descendido al proletariado francés. Tendría que asistir a una de las reuniones de los obreros franceses para apreciar la frescura pura, la nobleza que brota de estos hombres desgastados por el trabajo. El proletario inglés también está avanzando a pasos agigantados, pero carece de los antecedentes culturales de los franceses. Pero no debo olvidar enfatizar los méritos teóricos de los artesanos alemanes en Suiza, Londres y París. El artesano alemán sigue siendo, sin embargo, demasiado artesano. Pero, en

---

[5] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *Qu'est-ce que la religion d'après la nouvelle philosophie allemande.* Paris: Hermann Ewerbeck, 1850 (*N. del T.*)

cualquier caso, es entre estos "bárbaros" de nuestra sociedad civilizada donde la historia está preparando el elemento práctico para la emancipación de la humanidad. Para mí, la diferencia entre el carácter francés y nuestro carácter alemán nunca se demostró de forma tan clara y convincente como en una obra de un fourierista que comienza con las siguientes palabras:

> *L'homme* est tout entier dans ses *passions*. Avez-vous jamais rencontré un homme qui *pensât pour penser*, qui se *ressouvint pour se ressouvenir*, qui *imaginât pour imaginer*? qui *voulait pour vouloir*? cela vous est-il jamais arrivé à vous même? ...non, évidemment non![6]

La fuerza motriz de la naturaleza como de la sociedad, por lo tanto, es *la atracción mágica, pasional* y no *reflexiva*.

> Tout être, homme, plante, animal ou globe a reçu une somme des forces en rapport avec sa mission dans l'ordre universel[7].

De esto se sigue: "Les *attractions* sont proportionnelles aux *destinées*"[8].

¿No dan todas estas frases la impresión de que el francés ha puesto deliberadamente su pasión en contra de la actividad pura del pensamiento alemán? No se piensa por pensar, etc. En su crítica en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Berlín, Bruno Bauer, mi amigo de muchos años —pero

---

[6] Es en sus *pasiones* que el *hombre* se revela completamente. ¿Alguna vez has conocido a una persona que *piense solo por pensar, que recuerde solo por recordar, que imagine solo por imaginar, que desee solo por desear*? ¿Te ha pasado esto a ti alguna vez?... ¡No, obviamente no! POMPERY, Édouard. *Exposition de la science sociale, constituée par C. Fourier*. Paris: Librarie sociale, 1840, pp. 13-29 (*N. del T.*)

[7] "Todo ser, hombre, planta, animal o planeta, ha recibido una cantidad de fuerzas en relación con su misión en el orden del universo" *Ibid.*

[8] "Las atracciones son siempre proporcionales a los destinos" *Ibid.*

ahora bastante alejado— ha proporcionado nuevas pruebas de lo difícil que es para los alemanes liberarse de lo contrario. No sé si ha leído esa publicación. Contiene mucha polémica encubierta contra usted. El carácter de la *Literatur-Zeitung* se puede reducir a lo siguiente: "La crítica" se transforma en un ser trascendental. Estos berlineses no se consideran a sí mismos como *hombres* que *critican*, sino como *críticos* que, por cierto, tienen *incidentalmente* la desgracia de ser hombres. Por lo tanto, reconocen una sola necesidad *real*, la necesidad de la crítica *teórica*. Por ello, se acusa a personas como Proudhon de haber hecho que alguna "*práctica*" "*necesidad*" sea su punto de partida. Esta crítica, por lo tanto, cae en una intelectualidad triste y pretensiosa. La *conciencia* o *autoconciencia* es considerada como la *única* cualidad humana. El amor, por ejemplo, es rechazado, porque el ser amado es solo un "*objeto*". ¡Abajo con el objeto! De ahí que esta crítica se considere a sí misma como el único elemento *activo* en la historia. Frente a ella toda la humanidad es una *masa*, una masa inerte, que tiene valor solo como la antítesis del Espíritu. Por lo tanto, es considerado como el mayor crimen si el crítico muestra *sentimiento* o *pasión*, debe ser un *σοφός*[9] irónicamente frío como el hielo. De ahí que Bauer diga *literalmente*:

> El crítico no debe participar ni en los sufrimientos ni en las alegrías de la sociedad; no debe conocer ni amistad ni amor, ni odio y envidia; debe estar entronizado en una soledad, donde solo de vez en cuando escape de sus labios la risa de los dioses olímpicos acerca de un mundo vuelto del revés.

El tono de la *Literatur-Zeitung* de Bauer es, por lo tanto, uno de *desprecio* desapasionado y lo hace todo más fácil para sí mismo arrojando los resultados de su trabajo y de

[9] *Sophos*, sabio (*N. del T.*)

nuestro tiempo como un todo en la cabeza de otras personas. Solamente expone las contradicciones y, satisfecho con esta ocupación, se marcha con un "hum" despectivo. Él declara que la crítica no *da* nada, es demasiado espiritual para eso. De hecho, expresa claramente la esperanza de que

> no está lejano el tiempo en que toda la humanidad degenerada se unirá en torno a la crítica —y la crítica significa Bauer y compañía— luego clasificarán esta masa en diferentes grupos y distribuirán el *testimonium paupertatis* a todos ellos.

Parece que Bauer ha luchado contra *Cristo* por *rivalidad*. Voy a publicar un pequeño folleto atacando esta aberración de la crítica[10]. Sería de *gran* valor para mí que me dejara saber de antemano *su* opinión, y, en general, me haría feliz si se dignase usted hacerme llegar pronto unas letras suyas. Los artesanos alemanes en París, por ejemplo, los comunistas entre ellos, varios cientos, han estado asistiendo dos veces por semana, a lo largo de este verano, a conferencias sobre *La esencia del cristianismo* dictadas por líderes secretos[11], y han sido notablemente receptivos. El extracto breve de la carta de una dama alemana que apareció en el folleto No. 64 del *Vorwärts* sin el conocimiento del escritor, se toma de una carta de mi esposa, que ahora está visitando a su madre en Tréveris.

Con los mejores deseos para su bienestar,
Karl Marx.

---

[10] *Cfr.* MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Madrid: Ediciones Akal, 2013 *(N. del T.)*

[11] Miembros de la Liga de los Justos (*N. del T.*)

Sobre "El comienzo de la filosofía"

"La filosofía se distingue de toda la ciencia empírica por el hecho de que su materia no le es dada y que no tiene a su disposición ningún principio o método fundamental para abordar su objeto[1]. La filosofía no presupone nada. Es precisamente en este hecho de la no-presuposición donde comienza su comienzo, un comienzo en virtud del cual se aparta de todas las demás ciencias. Este acto de prescindir de todas las presuposiciones constituye el concepto mismo de filosofía tal como surge simultáneamente con el comienzo de la filosofía... Presuponer significa basar una consideración sobre algo ya dado". Así es como el comienzo de la filosofía y su primer concepto se definen en el ensayo de J. F. Reiff titulado "Sobre el comienzo de la filosofía"[2]. Sin embargo, esta definición no es de ninguna manera absolutamente válida o está libre de todos los supuestos como debe ser. Es cierto que las ciencias empíricas han desarrollado una existencia propia, y que, por lo tanto, su materia y método son dados. Pero este no fue el caso

[1] "Über den Anfang der Philosophie" en: FEUERBACH, Ludwig. *Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke II.* Stuttgart: Frommann Verlag, 1903-1911 (*N. del T.*)

[2] *Cfr.* REIFF, Jakob Friedrich. *Der Anfang der Philosophie, mit einer Grundlegung der Enzyklopadie derphilosophischen Wissenschaften.* Stuttgart: Liesching & Comp., 1840 (*N. del T.*)

siempre que estas ciencias estuvieran en sus etapas formativas. Toda ciencia no pretende abolir su objeto —¡Dios no lo permita!— sino solo convertir en objeto lo que no existe como un objeto. Pero lo que no existe como objeto es, comprensiblemente, no dado en absoluto, y, por lo tanto, toda ciencia debe comenzar sin tener un dato propio; es decir, sin tener un suelo seguro debajo de sus pies. ¿Y qué es eso que no existe como objeto? Para la ciencia, todo, incluso lo más tangible, ordinario y cotidiano, siempre que sea solo un objeto de la vida ordinaria, cotidiana o un objeto de la visión ordinaria de las cosas, pero no de la ciencia. Un ejemplo muy instructivo e interesante es proporcionado por el aire. Es una de las cosas externas más esenciales, próximas, indispensables y molestas, y, sin embargo, hizo tontos a físicos y filósofos durante tanto tiempo, incluso antes de que sus propiedades elementales —peso y expansividad— se convirtieran en objetos para nosotros. Por lo tanto, nada sería más absurdo que caracterizar el “más allá, o el reino de los espíritus” y cosas o tonterías similares como no objetos, como inaccesibles y misteriosos. El reino de los espíritus se había abierto a los hombres mucho antes de que el reino del aire todavía estuviera cerrado para ellos; antes que a la de este vivieron a la luz de otro mundo, y antes conocieron los tesoros del cielo que los de la tierra. Lo que está más cerca del hombre es precisamente lo que le resulta más remoto, porque no tiene ningún aire de misterio, no es un misterio para él; porque siempre se le da como objeto, nunca es un objeto para él.

Para convertir lo que no se da como objeto en un objeto, para hacer comprensible lo que no es comprensible; es decir, elevar algo de ser un objeto de la vida cotidiana ordinaria a un objeto de pensamiento —esto es, un objeto de conocimiento— es un acto absoluto, un acto filosófico, un

acto al que la filosofía o el conocimiento en general debe su existencia. Lo que sigue directamente de esto es que el comienzo de la filosofía no es solo su propio comienzo como un tipo particular de conocimiento distinguido del de las ciencias empíricas, sino el comienzo de cualquier conocimiento. Esto es confirmado por la historia misma. La filosofía es la madre de todas las ciencias. Los primeros filósofos fueron exploradores de la naturaleza, como lo son los filósofos en la era moderna. Esto es algo que el autor del presente trabajo también señala felizmente, aunque según él esto no ocurre al principio, como debería haber demostrado, sino solo al final de la filosofía. Si el comienzo del conocimiento filosófico y empírico es originalmente el mismo y único acto, entonces la tarea de la filosofía debería ser, obviamente, tener en cuenta desde el comienzo este origen común y, por lo tanto, tomar como punto de partida no su distinción de la ciencia empírica, sino su identidad con ella. Más tarde puede separarse de la ciencia empírica, pero si procede de manera separada desde el principio, nunca podrá hacer amistad con ella de una manera genuina, que es, después de todo, lo que deseamos. Porque la consecuencia inevitable de comenzar por separado debe ser que la filosofía seguirá siendo incapaz de trascender su posición como ciencia separada y será similar en su actitud, por así decirlo, a la de una persona extrañamente hiperdelicada que cree que incluso solo con tocar las herramientas empíricas bastaría para comprometer su dignidad, como si la pluma de ganso solo fuera el órgano de la revelación y el instrumento de la verdad y no, igualmente, el telescopio de la astronomía, la tubería de mineralogía soldante, el martillo de la geología y la lupa lente del botánico. Sin duda, un empirismo incapaz o no dispuesto a elevarse al nivel del pensamiento filosófico es limitado y pobre. Pero igualmente limitada es una filosofía que no

puede descender al nivel del empirismo. Pero ¿cómo desciende la filosofía al nivel del empirismo? ¿Simplemente apropiándose de los resultados de la investigación empírica? No. La respuesta solo se da reconociendo que la actividad empírica también es una actividad filosófica, que ver también es pensar, que los sentidos también son los órganos de la filosofía. La filosofía moderna difería de la filosofía escolástica precisamente por el hecho de que combinaba la experiencia sensual y la actividad del pensamiento; en oposición a todo pensamiento que estaba divorciado de las cosas reales, postuló que filosofar era posible solo bajo la guía de los sentidos. Si, por lo tanto, recordamos la manera en que comenzó la filosofía moderna, al mismo tiempo comprenderíamos el verdadero comienzo de la filosofía. La filosofía no llega a la realidad al final; más bien, comienza con ella. Solo este es el curso natural o apropiado tomado por la filosofía y no el que describe nuestro autor de acuerdo con el espíritu de la filosofía especulativa desde Fichte. El espíritu sigue a los sentidos, no los sentidos al espíritu; el espíritu es el fin y no el comienzo de las cosas. La transición de la cognición empírica a la filosofía exige la necesidad, mientras que la transición de la filosofía a la cognición empírica es solo el lujo de la arbitrariedad. Una filosofía que comienza con lo empírico permanece eternamente joven, mientras que una filosofía que concluye con lo empírico finalmente se vuelve decrépita, cansada de la vida y disgustada consigo misma. Porque si comenzamos con la realidad y permanecemos dentro de ella, nunca dejaríamos de necesitar filosofía, porque la cognición empírica nos deja a la zaga en cada paso, y nos obliga a volver al pensamiento filosófico. Una filosofía que concluye con lo empírico es, por lo tanto, finita, mientras que una filosofía que comienza con lo empírico es infinita. Esta última siempre tiene material para el pensamiento, mientras que

la primera termina en un callejón sin salida. Una filosofía que comienza con el pensamiento sin realidad termina, en consecuencia, con una realidad sin pensamiento.

Al escritor de estas líneas no le importaría en absoluto si, por lo que acaba de decir, se le acusa de suscribirse al empirismo. En lo que a él respecta, es al menos más honorable y racional comenzar con la no filosofía y terminar con la filosofía que viceversa, como muchos "grandes" filósofos de Alemania —*exempla sunt odiosa*— que abren su vida con la filosofía y la cierran con la no filosofía. Además, el camino de la realidad empírica a la filosofía puede demostrarse claramente desde el punto de vista especulativo también. Si, como no puede ponerse en duda, la naturaleza es la base del espíritu, pero no en el sentido de esa enseñanza mística que deriva el espíritu luminoso de la naturaleza oscura, sosteniendo que la luz solo puede surgir de la oscuridad. Si la naturaleza es la base del espíritu en el sentido de que la naturaleza misma es luz, entonces el principio fundamentado objetivamente o la verdadera base de la filosofía también debe ser la naturaleza. La filosofía debe comenzar con su antítesis, con su *alter ego*; de lo contrario, siempre permanecerá subjetiva y, por lo tanto, siempre será una prisionera del yo. Una filosofía que no presupone nada es una filosofía que se presupone a sí misma; es una filosofía que comienza directamente consigo misma. Reiff determina el "yo, es decir, el yo puro" como el punto de partida absoluto de la filosofía de la siguiente manera:

> Algo dado como tal, y en la medida en que se le da al yo, es algo distinto del yo. Pero no se da como otro; más bien, el yo distingue lo dado de sí mismo como lo otro; se capta a sí mismo a diferencia de él; enuncia que lo dado no es yo sino su otro. Al distinguirse de lo que se le da, el yo establece lo dado como algo distinto de sí mismo. De esta forma, lo dado

ya se ha desvanecido; se ha convertido simplemente en el otro en relación con el yo. Este otro, tiene su existencia solo en el acto distintivo del yo.

Pero este yo que está separado de las cosas, que postula y por lo tanto cancela al mismo tiempo al otro, ¿no es hipotético? ¿No es más bien un yo el que se ve desde un punto de vista particular? ¿Es este punto de vista simplemente necesario y absoluto? ¿Es un punto de vista en el cual la filosofía tiene que basarse para ser lo que es? ¿Es entonces el objeto nada más que un objeto? Ciertamente, es el otro del yo.

Pero ¿no puedo cambiar esto y decir que es el yo el otro, es decir, el objeto del objeto, y que, en consecuencia, el objeto también es un yo? ¿Qué le permite al yo postular al otro? Es solamente a partir del hecho de que el yo es el mismo en relación con el objeto, que el objeto es en relación con el yo. Pero el yo lo admite solo de manera indirecta, es decir, convirtiendo su propia pasividad en actividad. Sin embargo, quien hace que el yo sea el objeto de la crítica sabe que la actividad del yo de postular el objeto expresa, en verdad, nada más que su propia posición por el objeto. Sin embargo, si el objeto no es solo algo postulado, sino también (para continuar en este lenguaje abstracto) algo que postula, entonces está claro que el yo sin presuposiciones, que excluye el objeto de sí mismo y lo niega, es solo una presuposición del yo subjetivo contra el cual el objeto debe protestar; en consecuencia, el yo no puede ser un principio de deducción universal y suficiente como nuestro autor lo considera. Por lo tanto, contrariamente a este tipo de filosofía que parte de la posición de darse por sentada a sí misma, que ya está en completa posesión de sí misma cuando aún está en el punto de su comienzo, es que está principal y esencialmente interesada en responder la

pregunta: ¿cómo puede el yo suponer la existencia del mundo o de un objeto? Contrariamente a este tipo de filosofía, hay otra que se crea objetivamente; que parte de su antítesis y se pregunta todo lo contrario, una pregunta mucho más interesante y fructífera: ¿cómo podemos suponer la existencia de un yo que así se pregunta y puede investigar?

Es correcto que nada puede incidir o entrar en el yo para el cual no hay fundamento, o al menos no hay predisposición, dentro del yo mismo; es correcto que, en la medida en que cada determinación desde el exterior es al mismo tiempo una autodeterminación, el objeto en sí no es otra cosa que el yo objetivo. Pero, así como el yo se postula y se verifica a sí mismo a través del objeto, así, igualmente, el objeto se posiciona y se verifica a sí mismo a través del yo. La realidad del yo en el objeto es al mismo tiempo la realidad del objeto en el yo. Si, como sostiene el materialismo obtuso y el empirismo, solo las impresiones del objeto son decisivas, entonces los animales ya podrían, incluso deberían ser, seres de la física. Si, por otro lado, solo el yo importa, entonces los seres diferentes del yo no podían recibir las mismas impresiones análogas de los mismos objetos. Para estar seguros, la impresión en el yo es "diferente de la hecha por el dedo sobre la cera"; sin embargo, la impresión en la cera también es diferente de la del talco, la cal o la hecha en cualquier otro cuerpo. El talco es suave y blando, y sin embargo está lejos de ser tan ceñido y sin carácter como la cera; cualquier intento de penetrar con un dedo en el ser de *calcareus densus* debe hundirse en su compacidad impertinente. La razón por la que puedo impresionar a la cera sin recibir ninguna impresión a cambio, o, en el mejor de los casos, solo lo oloroso de que *semper aliquid haeret*, radica en la calidad de su propia falta de carácter; así como,

por otro lado, la razón por la que no puedo perforar la cal sin sentir la resistencia ofrecida reside en su propia fuerza firme como la roca. Teofrasto ya ha señalado en su tratado sobre las variedades de piedra que "los diferentes tipos de piedra deben tratarse de manera diferente", es decir, exactamente como los seres humanos que, dotados como están de yoes, estarían menos dispuestos a hacerlo, y simplemente no pueden, tratarlo todo de la misma manera.

Por lo tanto, no tiene sentido solo atribuir al virtuosismo y la universalidad del yo lo que también pertenece a la vitalidad y la individualidad de las cosas, y, en consecuencia, afecta tanto al no yo como al yo en la misma vía o en un análogo sentido. La calidez del sol primaveral que atrae al yo humano desde las carcajadas de la burocracia helada hasta el aire libre también saca a la luz lagartos y gusanos ciegos de sus escondites. La *stapelia hirsuta*[3] no solo tiene para nosotros, sino también para la mosca de la carne, el olor a carroña, de lo contrario ella no se sentiría tentada para confiarle sus huevos[4]. El cristal, que no ofrece resistencia a su penetración por los rayos de la luz, nos permite el mayor placer de nuestros ojos, también ver a través de él. Un pedazo de cera, que no despierta ningún sentimiento en nosotros, produce una impresión superficial incluso en el agua, mientras que la piedra caliza más solemne, que se desploma hasta el fondo del agua, también presiona a nuestro yo hacía el suelo. ¡Qué felices seríamos

---

[3] La Stapelia hirsuta es una planta de la familia Apocynaceae y su espacio natural se encuentra en el Sur de África. Crece en lugares secos y en terrenos pedregosos y bien drenados. Se trata de una planta suculenta que se adorna con una espectacular floración (*N. del T.*)

[4] Los sarcofágidos (*Sarcophagidae*) son una familia de dípteros braquíceros conocidas vulgarmente como moscas de la carne porque sus larvas se desarrollan en la carroña y el estiércol, así como en los tejidos vivos de las personas y otros animales (*N. del T.*)

si la naturaleza revelara sus encantos solo a nuestro yo! ¡Oh, qué felices! Debido a que ningún insecto de miel o polilla de cera destruiría nuestras colmenas, ningún gorgojo arruinaría nuestros campos de maíz y no habría ninguna oruga de col destruyendo nuestros huertos. Sin embargo, lo que nos resulta dulce y agradable también es apetecible para los seres que no somos nosotros.

¿O el gusto y el olfato deben estar por debajo de la dignidad del yo humano porque poseerlos lo involucra en la competencia y la rivalidad con los gorgojos y las orugas de col? ¿Debería ser mejor para el gusto y el olfato, o para los sentidos en general, dejar de pertenecer a nuestro yo? ¿Deberían pertenecer a seres separados y debajo de nosotros? Pero ¿no te sentirías completamente desdichado, tanto física como mentalmente, si tus ojos se volvieran ciegos, tus oídos sordos y tu gusto y olor embotados? ¿No gritarías entonces con gran dolor miles de veces al día: "¡Oh, si solo pudiera volver a mis sentidos!"? ¿No sería esto confesar y declarar que los sentidos pertenecen a tu yo, y que tú —digo tú, tú mismo, no solo tu cuerpo— sería un miserable lisiado sin los sentidos o solo con sentidos imperfectos? ¿O no debe ser el yo que se ha vuelto defectuoso y lisiado por la pérdida de los sentidos, como, por ejemplo, el tuyo, o al menos el mío que es tan honesto como para confesar que ha perdido una parte de sí mismo, el que ha perdido una parte de su cuerpo? ¿no debe este yo ser el yo especulativo? ¿Qué tipo de yo sería este yo especulativo? ¿Cómo podría entonces ser posible hablar de "sensación común, impulsos, sentidos, etc." si este yo es diferente del yo real? ¿Cómo podría conservar el nombre yo si negara su afinidad con el yo empírico? El yo especulativo preferiría no reclamar otra distinción sobre nuestro yo empírico que el

de que todo el que dice "yo" puede ser subsumido indiscriminadamente: el yo que ha sido purgado de todas las particularidades, inesencialidades y accidentalidades de lo empírico. Pero, obviamente, el cuerpo no debe contarse entre estas particularidades y accidentes. Esto significa que el cuerpo —al menos, el cuerpo especulativo— también pertenece al yo especulativo; porque es difícil ver por qué deberíamos otorgar la diferencia entre lo necesario y lo contingente solo al yo y no también al cuerpo; es difícil ver por qué no se nos permitirá purgar el cuerpo tan bien como el yo de toda inutilidad y contingencia.

El yo es corpóreo; esto no tiene otro significado que el hecho de que el yo no solo es activo sino también pasivo. Y es incorrecto derivar la pasividad del yo de su actividad, o presentarla como actividad. Por el contrario: la pasividad del yo es la actividad del objeto. Debido a que el objeto también está activo, el yo es pasivo, una pasividad de la cual el yo no necesita avergonzarse, porque el objeto pertenece al ser más interno del yo.

Pero precisamente debido a esto, es unilateral y parcial en el más alto grado querer considerar y presentar todas las determinaciones del yo aisladas de los objetos, es decir, como las autodeterminaciones del yo; además, esto sería completamente imposible de llevar a cabo, porque el propio poder del yo de ninguna manera es suficiente para satisfacer todas sus necesidades. Por lo tanto, debe tomar prestados los medios que le faltan del mundo objetivo, es decir, de su propio cuerpo. Así, por ejemplo, "la sensación de calor animal", de la cual el yo participa según la psicología, es obviamente de origen puramente físico. ¿Pero cómo conciliar esto junto con un yo que crea todo a partir

de sí mismo? ¿Cómo penetra el perturbador fuego del calor animal en la "calma gnóstica de un yo que se concentra en sí mismo"? ¿Quizás porque el calor animal puede afirmar su propia autonomía e independencia frente a la cambiante temperatura externa? Pero incluso esta independencia tiene su límite, que de inmediato nos recuerda la inseparabilidad del sujeto y el objeto. Algunas personas han muerto de repente en el ecuador cuando la temperatura se ha acercado a 40°C. ¿O es el cuerpo del animal tan idéntico al yo que el yo deriva de sí mismo lo que deriva del cuerpo? Sin embargo, el yo está "abierto al mundo" de ningún modo "a través de sí mismo" como tal, sino a través de sí mismo como un ser corpóreo, es decir, a través del cuerpo. En relación con el yo abstracto, el cuerpo es el mundo objetivo. Es a través del cuerpo que el yo es no solo un yo sino también un objeto. Ser encarnado es estar en el mundo; significa tener tantos poros, tantos sentidos como tantas superficies desnudas. El cuerpo no es más que el yo poroso. ¿O debería la sensación de calor animal pertenecer al yo solo como sensación? Pero ¿qué es la sensación sin calidez? ¿Qué queda en absoluto si hago abstracción del objeto o contenido de las sensaciones y de las actividades del yo? ¿Cómo puedo, por ejemplo, atribuir la sensación o la actividad de ver al yo, y cómo puedo acomodarlo en psicología y definirlo si lo tomo en abstracción de su objeto, la luz? Ver es, ante todo, nada más que la sensación o percepción de la luz y la sensación de ser afectado por la luz; el ojo es el "sentido de la luz". Ver sin luz es tanto como respirar sin aire; ver es gozar de la luz.

Ahora bien, también es posible convertir el yo en un principio universal de deducción, aunque en contradicción con el significado que, desde Fichte, asociamos con el concepto o, en todo caso, con la palabra "yo". Sin embargo,

esto puede hacerse solo bajo la condición de que uno descubra y demuestre un no yo en el yo mismo; y no solo un no yo, sino diferencias y oposiciones en general, ya que es absolutamente imposible lograr algo significativo con la letanía monótona y sin imaginación del eterno yo=yo. El yo del que emerge una nota musical es totalmente diferente del yo que produce una categoría lógica, una ley moral o jurídica. Pero eso significaría que la psicología es la única ciencia que precede a todas las demás ciencias, y es la primera y la ciencia general cuyo objetivo no es otro que seguir al yo a través de todas sus inflexiones para deducir diferentes principios de las diferentes relaciones en que el yo está involucrado. En ese caso, es totalmente inadecuado e inadmisible hacer de la psicología —como lo hace Reiff— una ciencia particular y deducir de ella solamente las ciencias abstractas de la lógica y la metafísica. Pero la antítesis original y la más esencial, una antítesis necesariamente conectada con el yo, es el cuerpo, la carne. El conflicto entre el espíritu y el cuerpo solo es el principio metafísico más elevado; es el secreto de la creación y el terreno sobre el que descansa el mundo. De hecho, la carne o, si se prefiere, el cuerpo, no solo tiene un significado natural-histórico o empírico-psicológico, sino esencialmente especulativo, metafísico. Porque, ¿qué otra cosa es el cuerpo sino la pasividad del yo? ¿Y cómo se puede deducir incluso la voluntad y la sensación del yo sin un principio pasivo? La voluntad no puede ser concebida sin algo que se esfuerce en contra de ella; y en toda sensación, por espiritual que sea, no hay más actividad que pasividad, no más espíritu que carne, no más yo que no yo.

Evaluación de *La esencia del cristianismo*

Los juicios que aparecen hasta ahora sobre mi obra, *La esencia del cristianismo*, son tan infinitamente superficiales que me veo obligado a poner a disposición de los lectores algunos elementos que permiten una evaluación exacta[1]. Un corresponsal de Frankfurt de la *Augsburger Allgemeine Zeitung*, en su indiscreta sabiduría, se ha aventurado a afirmar públicamente que es suficiente leer "algunas páginas" de mi libro para convencerse de que el autor es la misma persona que el autor del *Trompeta del juicio final*[2], o que, al menos, no hay diferencia entre los dos. En lugar de leer algunas páginas de mi libro, es mejor leer solo una de ellas: y entonces uno se daría cuenta de que hay una diferencia esencial entre el método de Hegel y la forma en que configuro los problemas, entre la filosofía de la religión de Hegel y la mía, y en consecuencia también entre mi escrito y la *Trompeta*, que quiere deducir los resultados de la "filosofía negativa de la religión" directamente de Hegel, como si él hubiera dicho lo mismo.

[1] Este texto fue publicado por primera vez en los *Deutsche Jahrbücher* en 1842 (*N. del T.*)

[2] Feuerbach se refiere al artículo *„Die Posaune des jungsten Gerichts uber Hegel, den Atheisten und Antichristen"* [*La Trompeta del Juicio Final sobre Hegel, el ateo y Anticristo*] escrito en 1841 por Bruno Bauer (*N. del T.*)

Mi filosofía de la religión tampoco es un desarrollo de la hegeliana, como el autor de la *Trompeta* nos hace creer, en cambio, nace solo de la oposición con la hegeliana, y debe ser entendida y juzgada solo teniendo en cuenta esta oposición. En otras palabras, lo que en Hegel tiene el significado de secundario, de subjetivo, de radical, tiene para mí el significado de original, de objetivo, de esencial. Según Hegel, por ejemplo, la percepción, el sentimiento, el corazón son la forma en que el contenido de la religión debe reducirse (que se deriva de quién sabe dónde), para convertirse en propiedad del hombre; en mi opinión, el objeto, el contenido del sentimiento religioso, no es otro que la esencia del corazón. Esta diferencia esencial se manifiesta de una manera muy clara en la forma en que Hegel y yo discutimos contra el último teólogo cristiano, Schleiermacher. No critico a Schleiermacher, como lo hace Hegel, porque hizo de la religión un objeto del sentimiento, sino solo porque, limitado por sus prejuicios teológicos, no alcanzó ni pudo alcanzar a extraer de la posición tomada las consecuencias necesarias, porque no tuvo el coraje de darse cuenta y admitir que subjetivamente el sentimiento es lo más importante de la religión, Dios mismo, objetivamente, no es nada más que la esencia del sentimiento. A este respecto, soy tan poco oponente de Schleiermacher que me sirve como una confirmación objetiva de las afirmaciones que derivé de la naturaleza del sentimiento. Y Hegel no ha penetrado en la esencia peculiar de la religión precisamente porque, siendo un pensador abstracto, no ha penetrado en la esencia del sentimiento.

Lo que, según Hegel, es imagen, para mí es un objeto real. Según Hegel, por ejemplo, las personas de la Trinidad no son más que representaciones, padre e hijo son imágenes inadecuadas, extraídas de la vida orgánica y natural.

De acuerdo con mi escrito, la esencia de la Trinidad es precisamente el hecho de que Dios es, con respecto a sí mismo, padre e hijo, es una unión de personas que se aman fervorosamente.

Hegel identifica la religión con la filosofía, yo insisto en su diferencia específica; Hegel considera la religión solo como está en el pensamiento, yo en su verdadera esencia; Hegel encuentra la quintaesencia de la religión solo en el compendio de los dogmatismos, yo ya en el simple acto de rezar; Hegel objetiva lo subjetivo, subjetiva lo objetivo; Hegel expone la religión como la conciencia de lo otro, yo como la conciencia de la esencia propia del hombre; Hegel, por lo tanto, coloca la esencia de la religión en la fe, yo en el amor, porque el amor no es otra cosa que la autoconciencia religiosa del hombre, la relación religiosa del yo consigo mismo; Hegel procede arbitrariamente, yo de modo necesario; Hegel distingue, de hecho, separa, el contenido u objeto de la religión de la forma, o del órgano, en su lugar, yo identifico forma y contenido, órgano y objeto; Hegel comienza desde lo infinito, yo desde el final; Hegel coloca lo finito en lo infinito, porque todavía tiene como punto de partida la antigua posición metafísica de lo absoluto, lo infinito, y en el sentido de que muestra en lo infinito la necesidad de limitación, de determinación, de finitud, en cambio yo coloco lo infinito en lo finito; Hegel contrasta lo infinito con lo finito, lo "especulativo" con lo empírico, yo en cambio, precisamente porque encuentro lo infinito en lo finito y en lo empírico lo especulativo, y lo infinito para mí no es otra cosa que la esencia de lo finito y, además de la esencia especulativa aparte de la esencia de lo empírico, encuentro en los "misterios especulativos" de la religión nada más que verdades empíricas, como por ejemplo en el "misterio especulativo" de la Trinidad nada

más que esta verdad: que solo la vida comunitaria es vida, que no es extraordinaria, trascendente, sobrenatural, pero es la verdad universal, inmanente en el hombre o, en el lenguaje popular, es una verdad natural.

Es lo más absurdo decir, por lo tanto, que las reflexiones expresadas en mi escrito son producto de una "dialéctica abstracta"[3], pues surgieron precisamente de la oposición contra la dialéctica abstracta, es decir, la que está separada de la esencia real de las cosas. Si estos reflejos son producto de la dialéctica abstracta, o hegeliana, entonces será un producto de la dialéctica abstracta, incluso su autor en carne y hueso, en huesos y nervios; porque estas reflexiones son su esencia. En general, no hay nada más estúpido que tratar de deshacerse de verdades no deseadas atribuyéndoles una génesis aleatoria, como lo hace el autor superficial del ensayo *Strauss y Feuerbach* en el *Leipziger Deutsche Monatsschrift*[4]. Si reconoces una necesidad por las cosas del mundo sublunar, entonces extiende esta necesidad también a los pensamientos del hombre, ya que no se pueden separar de su esencia. Y si estás decidido a usar un medio radical contra esa enfermedad que es la razón, que se extiende más y más profundamente y en extensión, no

[3] Además, existe una inmensa confusión sobre el uso del término "abstracto", por lo que, para muchos de nuestros contemporáneos, es el trabajo de una dialéctica abstracta la incómoda separación entre luz y oscuridad, entre verdad y mentira, entre razón y estupidez, entre superstición y fe. Pero solo sobre la base de esta dialéctica abstracta, de esta separación crítica, se basa el restablecimiento de nuestra salud corporal y espiritual.

[4] El ensayo al que se refiere Feuerbach es el trabajo de C. Biedermann; "L. Feuerbachs *Wesen des Christentums* und D. Fr. Strauss *Die christliche Glaubenslehre*" que se publicó en la revista de la cual Biedermann era el editor, *Deutsche Monatsschrift für Literatur und öffentlich Leben*, Leipzig 1842 (*N. del T.*)

habrá nada más que hacer que cortar la cabeza de todos los incrédulos. ¡Qué ridícula ilusión es esperar que el poder de la necesidad, el destino de las cosas esté conectado solo con las necesidades del estómago, y ni siquiera con las de la cabeza! ¡Qué pretensión idiota, querer poner en movimiento máquinas de vapor y refinerías de azúcar de remolacha, y en cambio mantener eternamente inmóvil esa máquina de pensamiento grande que es la cabeza! Y qué hermoso hallazgo es el de querer apaciguar las agitaciones religiosas exigiendo repentinamente que uno ya no piense en cuestiones de religión, afirmando que, para favorecer los intereses nacionales alemanes, es decir, máquinas de vapor y refinerías, uno es, en cosas religiosas, ¡degradado *stande pede* al rango de bestia! ¡Y qué idea tan despreciable esa de que la religión, siendo un producto del sentimiento, no debe citarse ante el tribunal de la crítica filosófica! Todo lo contrario. En cuanto llega a nuestro intelecto, nuestra vocación, nuestro derecho y nuestro deber la alcanzan. Tenemos el deber de saber lo que podemos saber. La tarea teórica de la humanidad es idéntica a su tarea ética. Es un hombre verdaderamente moral y verdaderamente humano, solo aquel que tiene el coraje de analizar sus sentimientos y sus necesidades religiosas al máximo. Quien es esclavo de sus sentimientos religiosos merece ser tratado como esclavo incluso en asuntos políticos. Quienes no se dominen a sí mismos no tendrán la fuerza ni el derecho de liberarse de la opresión material y política. Aquellos que se dejan dominar por entidades oscuras y extrañas también permanecerán exteriormente en la oscuridad de la dependencia de poderes extraños. Y quien defiende el sentimiento religioso contra la libertad de pensamiento, es un enemigo de la ilustración y la libertad, y es el oscurantismo el que se defiende, porque el oscurantismo del sentimiento

religioso lo aprueba todo, sin ninguna diferencia. El sentimiento religioso de los devotos paganos también rindió homenaje a los vicios, incluso al terror y al miedo, e incluso a un *Deus crepitus*. ¿Y con los cristianos era esencialmente diferente? ¿Quizás incluso el sentimiento religioso de los cristianos no tenía espíritus, demonios y brujas como su propio contenido, al mismo tiempo que un Dios? ¿Tal vez ese sentimiento y esa fe religiosa no reclamaron todo para sí mismos, ni siquiera el curso de la Tierra? ¿Y no fue todo progreso en filosofía y ciencias naturales una negación, un sacrilegio cometido contra el sentimiento religioso? ¿Y este último no hace sentir su influencia incluso en la "acción" política? ¿Torturar a Servet[5] hasta que muriera en la hoguera, tal vez estaba en contradicción con el sentimiento y la fe religiosos de nuestros reformadores? ¿Tal vez ese sentimiento religioso no ha vuelto, incluso en nuestros días, a entrometerse en la política y de una manera extremadamente arrogante? ¿Y no ha tomado posición, donde ha mostrado tener carácter, en contra de la esencia humana? No hay dudas, las palabras "libertad" y "luz" en boca de quien defiende la oscuridad del sentimiento religioso son una burla abierta.

Por lo tanto, es una necesidad moral, una realidad sagrada del hombre, reducir por completo dentro del poder de la razón la esencia oscura y tenebrosa de la religión; y

---

[5] Miguel Servet, en latín, Michael Servetus (1509/1511-1553) fue un teólogo y científico español. Participó en la Reforma Protestante y desarrolló una cristología contraria a la Trinidad. Repudiado tanto por los católicos como por los protestantes, fue arrestado en Ginebra, sometido a juicio y condenado a morir en la hoguera por orden del Consejo de la ciudad y las iglesias Reformadas de los cantones, cuando en ella predominaba la influencia de Juan Calvino (*N. del T.*)

esta entrega es tanto más urgente, cuanto mayor es la contradicción entre las representaciones, los sentimientos y los intereses de la religión y todos los demás sentimientos, representaciones e intereses de la humanidad, que es precisamente lo que se necesita en nuestro tiempo, como no lo negara nadie, excepto él que es un prisionero de esta contradicción. Porque, donde la religión se encuentra en contradicción con los intereses científicos, políticos y sociales, en una palabra, con los intereses materiales y espirituales, la humanidad se encuentra en una situación de corrupción e inmoralidad, y está envuelta en la hipocresía.

¡Con qué carácter odioso se presenta esta hipocresía, por ejemplo, en los naturalistas de la tan admirada Inglaterra! Quieren que sus teorías y sus convicciones científicas estén en armonía con su fe en la Biblia, —¡como la piedad con el espíritu cristiano!— Y, sin embargo, dicen —¡qué ligereza anticristiana!— que todas las cosas existen solo para el hombre, como si esta fe no estuviera contenida en la Biblia, y no estuviera contenida, de hecho, aún más enérgica y soberbia; como si no estuviera escrito en la Biblia que el sol se detuvo para servir al hombre, y que toda la naturaleza cambió su propia manera de estar a favor de Israel. De hecho, entre los cristianos, esta fe era tan sagrada que incluso en el siglo pasado, los que habían expresado su opinión contraria eran sospechosos de irreligiosidad y libertinaje. Es cierto que los cristianos dijeron que el mundo fue creado no solo para el hombre, sino también para los ángeles. Pero ¿qué son los ángeles, si no los servidores religiosos del hombre? Y este estado de contradicción, de hipocresía que ya se manifestó de la manera más repugnante en Maquiavelo, en Vanini, en Leibniz —en este último de una manera diferente al primero— y aún más en Descartes y en Bayle, encontrando su culminación y su conclusión

trágica en la llamada "filosofía positiva", este estado, dije, no tendrá que eliminarse, ¿tendrá que ser permanente? ¡No! Debe superarse; esta contradicción es la mancha más pútrida, es la ignominia de nuestra historia moderna, de nuestro presente.

Pero ¿cómo debería? ¿cómo podría superarse? ¿Acaso al devolver artificialmente a la humanidad a la condición del cristianismo primitivo, o en alguna situación análoga? ¡Qué poco! Tal repetición puede venir a la mente de algunos *repetidores*[6] de la teología, pero *in nature* no ocurre. ¿O tal vez mezclando *pêle-mêle* lo viejo y lo nuevo? Nada es más repugnante e insoportable que semejante desorden. ¿O quizás darle a la vieja fe un ropaje moderno? Esto es ridículo, como lo sería rejuvenecer a un anciano haciéndole usar un traje de hombre joven. ¿Pero entonces cómo? Solo reconociendo, con honestidad y sinceridad, que los muertos están muertos, y que todos los intentos de devolverles la vida son, por lo tanto, inútiles y vanos; y solo generando, a partir de nuestra carne y nuestra sangre, una intuición de cosas que son nuevas y frescas en la vida. Quieren engañarse a sí mismos aquellos que definen "negativa" esta actitud del espíritu que niega una situación de contradicción e hipocresía sin concesiones, que es la única actitud del espíritu que es positiva y moral, porque es negativa solo hacia algo que es ya, en sí mismo, nada, pero eso sigue planteado y posando como si fuera algo... Positivo es solo lo que es verdadero o bueno. Pero ¿acaso la llamada fe positiva no se ha convertido ya en una gran pieza, y precisamente en aquellos que no pueden decir nada más que esta

---

[6] Un *repetidor* solía ser un joven que acababa de terminar sus estudios universitarios, y que permanecía en una universidad o en un instituto universitario con la tarea de supervisar y despertar a los estudiantes más jóvenes; D. F. Strauss fue un repetidor (*N. del T.*)

palabra, una caricatura, una mentira, una hipocresía, una ilusión? Es cierto que tenemos el deber de ser conservadores: pero, *nota bene*, solo en lo que tiene, en sí mismo, fuerza vital y capacidad de autoconservación. Matar a un miembro sano es sacrilegio y barbarie; pero amputar a un miembro enfermo es un gesto beneficioso y sabio. La preservación de lo que es bueno es buena y razonable, la de lo que es malo es, sin embargo, ella misma, malicia y necedad.

¿Pero cuál es la actitud de la filosofía hegeliana con respecto a esta situación, en la que la hipocresía se ha convertido en un hecho de alcance histórico-universal? No se puede reclamar el honor de haberla desenmascarado, y de haberla superado realmente. Uno de los rasgos esenciales y típicos de las filosofías hegelianas es que puede fundarse —y de hecho se han fundado— en ella, tanto la ortodoxa como la heterodoxa, y así salen de la *Trompeta* los sonidos suaves y acariciadores de la flauta de la armonía entre la fe y la incredulidad. Hegel es la eliminación de lo antiguo, ahora decrépito, neoclásico, la eliminación de la trascendencia sobrenatural del cristianismo de una manera que también es sobrenatural y trascendente.

Mi texto se deriva precisamente de la necesidad de reducirlo a sus elementos más simples, inmanentes en el hombre, y de simplificar "ante todo sobre la base de la filosofía especulativa de la religión", esa filosofía que, hasta ahora, a pesar de su gran "inmanencia" siempre es tan trascendente, y por lo tanto tan complicada y llena de contradicciones. Pero es precisamente esta aspiración la que establece una diferencia esencial entre la filosofía hegeliana de la religión y la mía. Por lo tanto, para mí, el punto central de la religión, es decir, la reencarnación de Dios y el Dios-hombre, no es, en cuanto a Hegel, un conjunto de opuestos

contradictorios; no es un juicio sintético, sino analítico, la consecuencia sensible de una premisa que dice lo mismo, pero de una manera no sensible. Por lo tanto, el principio y el resultado de mi texto no es la identidad de la deidad humana con otra que es diferente de ella, sino la identidad de la esencia del hombre consigo misma. La filosofía hegeliana de la religión está suspendida en el aire, la mía está bien plantada con los pies en el suelo patrio de la Tierra. La filosofía hegeliana de la religión no tiene patologías en sí misma, no tiene una naturaleza receptiva, no tiene necesidad, en una palabra, no tiene fundamento; para mí el fundamento de la religión es la antropología.

Finalmente, una diferencia esencial entre Hegel y mi humilde persona se encuentra en el hecho de que Hegel era un profesor de filosofía, mientras que yo no soy ni un maestro ni un doctor; Hegel, por lo tanto, vive, piensa y escribe cerrado en el término y en la calidad académica, yo, sin embargo, como hombre, lo hago sin ninguna otra adición, y entonces no es sorprendente que, en oposición a la filosofía hegeliana de la religión, no pueda extraer nada de la religión que no sea, de hecho, el hombre. La tendencia esencial de la actividad filosófica ya no puede, en general, ser diferente de esto, de hacer al filósofo hombre y al hombre filósofo. El verdadero filósofo es el hombre universal, el hombre que tiene sensibilidad e inteligencia para todo lo que es esencialmente humano, que luego tiene la sensibilidad y la inteligencia del género. La filosofía no debe ser la ciencia de una facultad particular, no debe ser una cualidad abstracta; debe comprender en sí misma toda la esencia del hombre, todas las facultades. Por lo tanto, para ser filósofo es no solo el *actus purus* del pensamiento lo que es necesario, sino también el *actus impurus* o el *mixtus* de la pasión, la receptividad sensible, que es el único que nos

transporta en la confluencia universal de las cosas reales. Cuando la filosofía es el producto de una facultad particular, del pensamiento simple en su aislamiento, aísla y divide al hombre; tiene necesariamente otras facultades contra sí misma. La filosofía se libera de esta oposición solo cuando acepta en sí misma lo contrario de la filosofía. Por eso no estoy de acuerdo con el autor de la *Trompeta,* incluso cuando se queja sobre el destino actual de la filosofía en Alemania. Sin duda, es un hecho que hemos llegado al punto en que la filosofía y la cátedra de filosofía son dos cosas perfectamente contradictorias, que una característica típica del filósofo no es ser un profesor de filosofía, mientras que una característica típica del profesor de filosofía es la de no ser un filósofo. Este comediante no es más que una ventaja para la filosofía. Esta última, que desciende de la mesa, está precisamente, en silencio y prácticamente, ya elevada más allá de los límites miserables de una ciencia de facultad, ya no es una cosa que interesa solo a los profesores, sino que se hace ocupación del hombre, de hombres integrales y libres. Con la salida de la filosofía de la facultad comienza entonces un nuevo período de la filosofía. Solo con Wolff la filosofía moderna se convirtió formalmente en una ciencia de la facultad universitaria. Leibniz, Spinoza, Descartes, Bruno, Campanella no eran profesores de filosofía. Por el contrario, las universidades resistieron con toda su fuerza a la luz de la filosofía moderna; en general, las universidades siempre han tenido, en su historia, excepciones, algunos momentos brillantes, que pronto pasaron, no con el conocimiento vivo y creador, sino con el conocimiento muerto y finito. En Leipzig, los profesores de filosofía de antaño estaban obligados formalmente a no apartarse de la doctrina aristotélica, ni siquiera en la dialéctica. Y bajo Fernando III, las universidades austriacas in-

cluso juraron defender la teoría de la concepción inmaculada de la madre de Dios. ¿Tal vez las universidades de hoy tengan una posición más elevada y libre? ¡Que se honren, por lo tanto, que sean solemnes y sinceras gracias a la reacción en contra de la filosofía! Han recuperado la filosofía en su terreno original, en el terreno antediluviano y, por lo tanto, anterior y antiteológico del paraíso, en el que también se creó el primer filósofo, el primer hombre. El nuevo período de la filosofía comienza con la encarnación de la filosofía. Hegel pertenece al antiguo testamento de la nueva filosofía. Hegel supera la esencia de la filosofía —entendida como la esencia de una facultad abstracta— pero solo en abstracto; la esencia no está desactualizada, pues él todavía está enredado en la escolástica. Solo la filosofía que se ha vuelto humana es positiva, es decir, la verdadera filosofía. Siempre son las verdades más simples a las que el hombre llega tarde. De este modo, el intrincado sistema ptolemaico precedió al sistema simple copernicano.

La necesidad de una reforma de la filosofía

Hay una diferencia cualitativa entre una nueva filosofía que emerge en una época común con filosofías anteriores y una que pertenece a una fase completamente nueva en la historia de la humanidad[1]. Para ser más específicos, hay una distinción fundamental entre una filosofía que debe su existencia a una necesidad filosófica, como, por ejemplo, la filosofía de Fichte en relación con la de Kant, y una que corresponde a una necesidad de la humanidad. En resumen, existe un mundo de diferencias entre una filosofía que se relaciona con la humanidad solo indirectamente en virtud de su pertenencia a la historia de la filosofía y una que es directamente la historia de la humanidad.

Por lo tanto, surge la cuestión de si se requiere una transformación, una reforma o una regeneración de la filosofía. Si es así, ¿cómo puede o cómo debe ser? ¿Este cambio tiene lugar en el espíritu y en el significado de la filosofía como ha existido hasta ahora, o el cambio tiene un nuevo significado? ¿Tenemos que buscar una filosofía similar a la que hemos tenido hasta ahora o una filosofía esencialmente diferente? La última pregunta, de la cual también

[1] „Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie" en: FEUERBACH, Ludwig. *Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke II.* Stuttgart: Frommann Verlag, 1903-1911 *(N. del T.)*

dependen las anteriores, es: ¿nos encontramos en el umbral de una nueva época, de un nuevo período en la historia de la humanidad, o estamos todavía en la misma vieja rutina? ¿Debemos retener al hombre en su forma anterior, haciendo solo ciertas modificaciones indispensables que se han vuelto necesarias debido a la marcha del tiempo? Si abordamos esta cuestión únicamente desde un punto de vista filosófico, entonces nuestra comprensión de su alcance sería demasiado estrecha. Entonces la estaríamos tratando en el nivel de las disputas escolásticas ordinarias. Nada sería más superfluo.

El único cambio verdadero y necesario en la filosofía puede ser uno que apele a la necesidad de la época y a la de la humanidad. En momentos en que una visión histórica universal de las cosas está en declive, las necesidades de los hombres se vuelven contradictorias. Algunos sienten la necesidad de preservar lo viejo y rechazar lo nuevo; otros sienten la necesidad de traducir lo nuevo a la práctica. ¿De qué lado está la verdadera necesidad? Solo en el lado que representa la necesidad del futuro, es decir, el futuro anticipado; del lado en el que se ubica el movimiento hacia adelante. La necesidad de preservar lo viejo es solo una reacción producida artificialmente. La filosofía hegeliana era una combinación arbitraria de los diferentes sistemas existentes, de muchas verdades a medias que no tenían poder positivo por falta de negatividad absoluta. Solo el que tiene el coraje de ser absolutamente negativo también tiene el poder de crear algo nuevo. Las épocas históricas de la humanidad se distinguen unas de otras sobre la base de cambios religiosos. Los orígenes de un movimiento histórico se pueden entender solo en la medida en que se descubran en el corazón del hombre. El corazón no es una forma de religión que también podría existir en él mismo;

es la esencia misma de la religión. La pregunta por lo tanto es: ¿ha tenido lugar una revolución religiosa dentro de nosotros? ¡Y la respuesta es sí! No tenemos corazón, ya no tenemos religión. El cristianismo ha sido negado, y negado incluso por aquellos que todavía parecen aferrarse a él. Uno solamente es reacio a que se sepa que ha sido negado. Si no estoy dispuesto a admitir esto por razones políticas, preferiría ponerlo en secreto, por lo que me engaño a mí mismo tanto intencional como involuntariamente. De hecho, uno incluso expresa la negación del cristianismo como el cristianismo mismo, convirtiéndolo así en un mero nombre. La negación práctica del cristianismo ha llegado tan lejos que se descartan todas las pautas positivas, que ni siquiera se requieren los libros simbólicos, los Padres de la Iglesia o la Biblia como la medida de lo que se llamará cristiano, como si fuera de una religión pudiese seguir siendo lo que es incluso en ausencia de un criterio definido de lo que constituye su esencia, como si pudiera continuar siendo lo que es sin un punto focal, sin un principio definido. El principio ahora es la preservación de la religión bajo la forma de su negación. ¿Qué, después de todo, es el cristianismo? Si ya no poseemos un Testamento, ¿cómo debemos conocer la voluntad y el mensaje de su fundador? Esto solo puede significar que el cristianismo realmente ha dejado de existir. Tales fenómenos no son más que las manifestaciones de la decadencia interna, de la decadencia y caída del cristianismo. El cristianismo ya no puede responder a las necesidades del hombre teórico o práctico. Ni tampoco es más capaz de satisfacer nuestra mente o nuestro corazón, porque ahora hemos descubierto otros intereses para nuestro corazón que la dicha eterna del cielo.

Toda la filosofía hasta ahora surge en la época de la caída del cristianismo o en la época de su negación, una

época que apunta, más bien, a establecerla. La filosofía hegeliana solamente ocultó la negación del cristianismo detrás de la contradicción entre la concepción y el pensamiento, detrás de la contradicción entre el cristianismo emergente y el totalmente emergido, es decir, negaba el cristianismo al plantearlo. Afirmaba que el cristianismo emergente era necesario debido a su papel liberador. Sin embargo, una religión se conserva solo mientras se conserve en su significado e intención original. Al principio, toda religión es fuego, energía y verdad; en sus orígenes, todas las religiones son intransigentes y absolutamente rigurosas. Con el paso del tiempo, sin embargo, pierden su brío, se vuelven flojas, se vuelve indiferentes y falsas consigo mismas y devienen en víctimas del hábito. Para explicar u ocultar esta discrepancia en la práctica —la discrepancia entre la religión y su deterioro— se invoca a la tradición original o se apunta a las modificaciones efectuadas en el antiguo Libro de la Ley. Así los judíos. En cuanto a los cristianos, resuelven el problema imputando un significado a sus documentos sagrados que los contradice positivamente.

El cristianismo se niega —tanto en la mente como en el corazón, en la ciencia y en la vida, en el arte y en la industria—, se mantiene total, irrevocable e irrevocablemente negado, porque los hombres ahora se han apropiado de todo lo que es verdadero, humano y anti-sagrado, desnaturalizando así al cristianismo de toda su fuerza de oposición. Hasta el momento, la negación fue inconsciente. Solo ahora está siendo deliberadamente deseada y directamente intencionada, tanto más porque el cristianismo se ha asociado a fuerzas que inhiben el impulso básico de la libertad política contemporánea de la humanidad. Esta negación consciente inaugura una nueva época y establece la

necesidad de una filosofía nueva y abierta que ha dejado de ser cristiana; de hecho, definitivamente no es cristiana.

La filosofía entra al lugar que la religión había ocupado. Esto significa, sin embargo, que una filosofía totalmente diferente reemplaza a toda la filosofía anterior. La filosofía prevaleciente hasta ahora no puede reemplazar a la religión porque, dada su naturaleza, carece+ de religión. Dejó la esencia peculiar de la religión fuera de sí y reivindicó solo la forma del pensamiento. Si la filosofía puede reemplazar a la religión, debe, como filosofía, convertirse en religión. Esto significa que debe, de una manera adecuada a su propia naturaleza, incorporar la esencia de la religión o la ventaja que la religión posee sobre la filosofía. La necesidad de una filosofía esencialmente diferente también se ve confirmada por el hecho de que el tipo de filosofía que hasta el momento ha existido yace ahora perfeccionado ante nosotros. Cualquier cosa similar a ella sería, por lo tanto, redundante, y cualquier cosa que se produzca en su espíritu, sin importar cuán divergente pueda ser en sus cualidades particulares, es necesariamente superflua. Sí, el Dios personal puede ser concebido y demostrado de esta o aquella manera: hemos escuchado suficiente y no queremos saber nada más al respecto. Simplemente no queremos más teología.

Las diferencias esenciales dentro de la filosofía son las diferencias esenciales dentro de la humanidad. El lugar de la creencia ha sido tomado por la incredulidad y el de la Biblia por la razón. De manera similar, la religión y la Iglesia han sido reemplazadas por la política, el cielo por la tierra, la oración por el trabajo, el infierno por la necesidad material y el cristiano por el hombre. Aquellos que no están divididos entre un señor en el cielo y un señor en la

tierra —es decir, aquellos que abrazan la realidad con alma indivisa— son bastante diferentes de aquellos que viven en discordia. Lo que es el resultado del proceso meditativo del pensamiento en filosofía es una certeza inmediata para nosotros. En consecuencia, necesitamos un principio que se ajuste a esta inmediatez. Si el hombre ahora ha tomado el lugar del cristiano en la práctica, entonces, en teoría, también, la esencia humana debe tomar el lugar de lo divino. En resumen, debemos concentrarnos en un principio último, una última palabra de lo que deseamos ser. Solo así podemos santificar nuestra vida y determinar su dirección. Solo así podemos liberarnos de la contradicción que en la actualidad está envenenando nuestro ser más íntimo: la contradicción entre nuestra vida y nuestro pensamiento, por un lado, y una religión que se opone fundamentalmente a ellos por el otro. En tanto religiosos debemos volver a serlo si la política es nuestra religión. Pero esto solo puede lograrse si poseemos el punto de referencia más elevado dentro de nosotros mismos como condición para hacer de la política nuestra religión. Puede haber una transformación instintiva de la política en religión, pero lo que necesitamos es una base distintivamente fundamental para tal transformación, un principio oficial. Este principio, negativamente expresado, no es otra cosa que ateísmo, o, en otras palabras, la renuncia a un Dios que es diferente del hombre.

La religión, en el sentido ordinario de la palabra, desempeña un papel tan mínimo en el fundamento del Estado que debería considerarse como su disolución. Según la religión, Dios es el Padre, Sustentador, Proveedor, Guardián, Protector, Regente y Señor de la monarquía mundial. En consecuencia, el hombre no necesita al hombre, y por todo lo que se supone que debe obtener de sí mismo o de

otros hombres, en realidad está directamente en deuda con Dios. Él depende de Dios más que del hombre; su gratitud se debe a Dios más que al hombre. En esta consideración, el hombre solo está accidentalmente relacionado con el hombre. Pero si explicamos la realidad del Estado desde el punto de vista del sujeto, nos daríamos cuenta de que la razón por la cual los hombres se unen es precisamente que no creen en ningún dios, que niegan su creencia religiosa inconscientemente, involuntariamente, y en la práctica. No es la creencia en Dios, sino más bien la duda sobre él, la causa real que subyace al fundamento de los Estados. Desde el punto de vista del sujeto, es la creencia en el hombre como el Dios del hombre lo que explica el origen del Estado. Dentro del Estado, los poderes del hombre se diferencian y se desarrollan en orden, a través de esta diferenciación y síntesis, para constituir un ser infinito; para que la multitud de hombres y la multitud de fuerzas formen un solo poder. El Estado comprende todas las realidades y es la providencia del hombre para él. Dentro del Estado, uno representa al otro, uno es complementario del otro; lo que no puedo hacer o saber, lo sabe o lo hace alguien más. No estoy solo y entregado a los peligros del poder de la naturaleza, sino que estoy junto con otros; estoy rodeado de un ser universal; soy parte de un todo. El verdadero Estado es el hombre ilimitado, infinito, verdadero, perfecto y divino. Es principalmente el estado en el cual el hombre emerge como hombre; el estado en el que el hombre que se relaciona consigo mismo es el hombre autodeterminado, el hombre absoluto.

El Estado representa la realidad, al igual que la refutación práctica de la creencia religiosa. Incluso en nuestros días, el creyente en necesidad de ayuda la busca en los hombres. Sin embargo, él está contento con "la bendición

de Dios", que espera esté presente en todas partes. No obstante, el éxito o el fracaso depende tanto de la actividad humana como de circunstancias favorables, a menudo del el azar. Pero "la bendición de Dios" es solo la neblina azul que vela el ateísmo práctico del creyente incrédulo.

Por lo tanto, este ateísmo práctico es lo que proporciona a los Estados lo que los mantiene unidos; los seres humanos se unen en el Estado porque aquí están sin Dios, porque el Estado es su dios, por lo que pueden reclamar justificadamente el predicado divino de "majestad". El ateísmo práctico, que hasta ahora solo ha sido inconscientemente, en la fuerza de la tierra y la cohesión del Estado, ahora ha caído sobre nuestra conciencia. La razón por la cual el hombre contemporáneo está recurriendo a la política es que ha descubierto que la religión del cristianismo es veneno para su energía política.

Lo que el conocimiento es para la conciencia del hombre pensante, el instinto lo es para el hombre práctico. Pero el instinto práctico de la humanidad es político; es decir, es un instinto para una participación activa en los asuntos del Estado, un instinto que exige la abolición de la jerarquía política y la irracionalidad del pueblo. Es un instinto que exige la negación del catolicismo político. La época de la Reforma destruyó el catolicismo religioso, pero la época moderna ha puesto al catolicismo político en su lugar. Lo que la Reforma pretendía lograr en el campo de la religión, uno lo debe pretender lograr ahora en el campo de la política.

Así como la transformación de Dios en razón no se disolvió, sino que solo se transubstanció, así también el protestantismo transubstanció al Papa en el rey. Ahora nos las tenemos que ver con el papado político; las razones de la

necesidad del rey no son diferentes de las de la necesidad del Papa.

La llamada Edad Moderna es en realidad la Edad Media protestante; ha mantenido viva la Iglesia Romana con sus medias negaciones y medias medidas; ha preservado las universidades en su forma anterior. Con la disolución del cristianismo protestante, que como poder religioso y verdad ha determinado hasta ahora el espíritu, ahora entramos en una nueva época. El espíritu de esta época, o la del futuro, es el realismo. Si concebimos un ser diferente del hombre como el ser y el principio más elevados, la condición para conocer ese ser implicaría la necesidad de abstraerse del hombre. De esta manera, nunca podremos lograr la unidad directa con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad; nuestra relación con el mundo aún estaría mediada por una instancia diferente, terciaria; siempre tendríamos un producto frente a nosotros en lugar del productor; aún tendríamos un más allá incluso si estuviera dentro y no fuera de nosotros; siempre nos encontraríamos dentro de una dicotomía entre teoría y práctica, y tendríamos un ser en nuestra cabeza, otro en nuestro corazón —es decir, el Espíritu Absoluto en nuestra cabeza y el Hombre en nuestro corazón o en la vida real— habríamos pensado, que el no ser es concreto, por un lado, y que el ser, no es ni noúmeno ni pensamiento, por el otro. Cada paso en la vida nos lleva fuera de la filosofía; cada pensamiento filosófico nos lleva fuera de la vida. El Papa, el jefe de la Iglesia, es tan buen hombre como yo, y el rey es tan buen hombre como todos nosotros. Por lo tanto, no puede hacer sin restricciones lo que le plazca; él no está por encima del Estado o por encima de la comunidad. Un protestante es un republicano religioso. Es por eso por lo que el protestantismo conduce naturalmente al republicanismo político una vez

que su contenido religioso ha desaparecido; es decir, ha sido expuesto, develado. Una vez que hayamos abolido la dicotomía protestante entre el cielo donde somos maestros y la tierra donde somos esclavos, es decir, una vez que hayamos reconocido a la tierra como nuestro destino, el protestantismo pronto nos llevará hacia un Estado republicano. Si en tiempos anteriores el Estado republicano se unió al protestantismo, fue, por supuesto, por accidente, aunque no sin importancia, porque el protestantismo solo promete libertad religiosa; ser tanto un republicano como un protestante era, por lo tanto, una contradicción. Solo después de abolir el cristianismo se adquirirá, por así decirlo, el derecho a constituir un Estado republicano, porque la religión cristiana tiene su república en el cielo y no la necesita aquí. Por el contrario: se debe ser esclavo aquí, de lo contrario el cielo es superfluo.

Respuesta a la teología

El señor J. Müller[1] acaba de publicar una reseña en *Theologische Studien und Kritiken*[2]. Este escritor criticó mi escrito *La esencia del cristianismo* desde el punto de vista teológico; la ha leído como un buen teólogo, sin pensar, y como si hubiera soñado; nunca los teólogos podrán hacer lo contrario. De hecho, debe repeler lo que yo llamo evidencia, demostración, verdad, necesidad lógica, debe calificar todo esto como *hipótesis*, de *ficción*, de *charlatanería dialéctica*. Debe alejarse de lo esencial, presionando con mucho ruido las cosas secundarias; incluso debe reprocharme impertinentemente mi *ignorancia*, mi *inmoralidad*, mi *materialismo*, por lo que, al actuar, este teólogo permanece perfectamente en su papel, y no me sorprende que me dé los hermosos títulos de *blasfemo* o de *hombre astuto* y *frívolo*. Responderé, no al señor J. Müller (sería muy superfluo), sino a la teología en general.

---

[1] „Beleuchtung der in den *Theologischen Studien und Kritiken* (Jahrgang 1842, 1 Heft) enthaltenen Rezension meiner Schrift *Das Wesen des Christentums*" en: FEUERBACH, Ludwig. *Gesammelte Werke IX*. Berlín: Akademie-Verlag, 1969. Este texto corresponde a la respuesta que escribe Feuerbach en 1842 a una reseña sobre *La esencia del cristianismo* escrita por el profesor de teología de la Universidad de Halle J. Mülller (*N. del T.*)

[2] *Cfr.* MÜLLER, J. „Rezension von *Das Wesen des Christentums* von L. Feuerbach 1841" in: *Theologische Studien und Krtiken*, Hamburg, 1842, pp. 171ss (*N. del T.*)

En primer lugar, me reprocha haber desarrollado en mi obra una filosofía subjetiva que *carece de objeto*. Yo había dicho: "Por el objeto conoces tú a los hombres; en él te aparece tu esencia; el objeto es su esencia revelada"[3]. De ahí el señor Müller se apresura a inducir que el hombre, para extraer de los objetos la conciencia de sí mismo, necesita convertirlos en una representación ilusoria. Müller está equivocado; los objetos observados y reconocidos por el hombre son los mismos espejos en los que se refleja el ser humano, pero no son por esa razón entidades no reales, y el conocimiento que tenemos de ellos no es puramente subjetivo. Un ejemplo: Pablo es un mineralogista, ha abrazado la mineralogía con toda su inteligencia y toda su alma, vive solo para ella; ¡y bien! Si no lo sabes, ¿no sabes quién es Pablo? Ahora, el entusiasmo científico de Pablo por la mineralogía, por la piedra muerta, es, me parece, una manifestación esencial del ser humano, de modo que el ser humano al estudiar la mineralogía se reconoce a sí mismo como mineralógico: pero concluir que la mineralogía solo merece ser llamada *ilusión*, sería un error singular.

Mi trabajo, surgido del análisis al que había sometido a la religión, contiene el siguiente pasaje: "Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia"[4]. Esta oración es el resultado del libro en sí, y no sé por qué el Müller lo llama un *axioma prematuro y anticipado*; ¿quizás se dejó atrapar porque lo leyó el principio de mi libro y no el final...?

---

[3] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 56.
[4] *Ibid.*, p. 64.

Me reprocha *innumerables exageraciones*, entre otras cosas por haber dicho en mi prefacio: "La religión no sabe nada de antropomorfismos: los antropomorfismos no son para ella antropomorfismos"[5], y quiere refutarme diciendo: El autor cuando lee que Cristo llama a la Tierra el taburete de los pies de Dios, ¿podría por casualidad concluir que Cristo y los apóstoles representaron a Dios en forma humana? Mi crítica solo piensa en su teología, pero se equivoca al creerme tan teólogo como lo es él, y le ruego que vea en mi libro una tendencia un poco más alta, más general, una tendencia filosófica. Ciertamente, a menudo me he visto obligado a dirigir mi controversia contra las pequeñas descripciones de Dios de la teología, pero solo lo he hecho de pasada, y un hombre puede incluso perder sus pies y manos, sin dejar de ser hombre, y honestamente admito haber pensado, al escribir la frase que lo sorprende de manera tan inesperada, en la conciencia del yo, en a la memoria, en la razón, en el alma, en la voluntad de su Dios, en sus pies y en su taburete. Müller demuestra, a pesar de sí mismo, por esta objeción teológica, la inmensa superioridad desde el punto de vista filosófico; su teología no se eleva, parece, incluso por encima del taburete de Dios...

Sustituye, además, la palabra *teología* por la palabra *religión*, y me hace decir cosas erróneas; he subrayado a menudo la diferencia entre una y otra. La religión es una enajenación no espontánea e involuntaria que el ser humano hace de sí mismo, mientras que la teología es su enajenación voluntaria, premeditada, reflexiva y refinada; es inútil repetir aquí lo que quiero decir con enajenación. Ataca el pasaje: "cuantos más hombres han negado y renegado lo que pertenece a su naturaleza, más la han puesto en su

---

[5] *Ibid.*, p. 76.

Dios", diciendo con ironía: "el autor habría hecho bien en demostrar aquí el espiritualismo religioso de los paganos. que, según esta tesis, habrá sido muy puro, porque sus costumbres no lo fueron". A esto respondo: los antiguos cristianos que llevaban una vida perfectamente ascética tenían ideas religiosas *poco idealistas*, hablaban de una resurrección carnal, de un Dios carnal, y es mucho más tarde que estas ideas se purificaron, se espiritualizaron cuando la negación ascética de la vida real había cesado de reinar; un realismo razonable en la vida se refleja necesariamente en un idealismo razonable en el espíritu; mientras que un idealismo exagerado, un espiritualismo irracional en la vida, se convierte en un realismo exagerado, un materialismo irrazonable en el espíritu. Así, el Nuevo Testamento reemplaza al Jehová de los hebreos por todo lo que es más real para la idea humana, por un Padre, un Hijo y una Madre; los adoradores de Jehová eran, al mismo tiempo, mucho menos espirituales en la vida que los adoradores de la Trinidad. Comparemos también el Islam, en resumen, todas las religiones que pretenden ser reveladas. Müller se asombra al ver el misterio de la naturaleza de Dios en mi libro entre los otros misterios de la teología especulativa, y exclama: "¿Queremos que el cristianismo sea responsable de todas las extravagancias especulativas y teosóficas nacidas en su terreno histórico? entonces haremos bien en imputar también las doctrinas del señor Feuerbach". Le pido a mi interlocutor que me muestre un pasaje en el que habría reprochado al cristianismo el *Logos*, que significa la fuerza divina de la palabra, o de *Cristo*, que significa la fuerza divina del corazón; ¿un pasaje donde hubiera atribuido a la naturaleza el cristianismo *en Dios*? Él no encontrará ninguno. Y cuando me ataca por el espantoso y escandaloso materialismo que, según él, se expresa en lo que dije al final del libro sobre la cena del Señor, sobre *comer y*

beber como un hecho vital deificado por el cristianismo, me tomo la libertad de decirle que esta opinión no me pertenece, sino que es la base de un dogma que abiertamente llama a *comer y beber* las dos formas en que el creyente debe apropiarse del objeto sagrado. Müller exclama: "¡Ah! ¿Qué diremos acerca de este método dialéctico que disecciona el cristianismo y lo define como un compuesto de supranaturalismo, egoísmo, arrogancia, etc.? ¡Y bien! demuéstreme que estoy equivocado, demuéstreme que el milagro no es un deseo *supranatural* realizado, que la Resurrección no es el deseo *sobrenatural* realizado de la existencia individual después de la muerte, que la omnipotencia de la bondad de Dios no es la omnipotencia del corazón humano tan amoroso, tan generoso, que el Cielo no es el deseo *sobrenatural* de una felicidad humana eterna realizada, etc., etc. ¿Cómo podría Müller rechazar como anticristiana la doctrina del Dios martirizado y moribundo? No ve que, sin ella, es decir; cuando uno no comprende realmente sino alegóricamente la pasión de Dios, ¿ya no hay una encarnación real? ¿Querrá que sea una frase fría y vacía? Pero ella siempre actúa así, para esta teología; lo que ha sido afirmado por el alma religiosa, poco después es negado por la reflexión teológica.

El punto culminante de mi libro, desde el punto de vista filosófico, es la deducción de la Trinidad de un Dios amoroso; he demostrado (también en mi texto *sobre Leibniz*)[6] que la idea de existencia objetivamente real está unida de manera infalible a la idea de la necesidad y la carencia. El

---

[6] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *Darstellug, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte* [*Representación, desarrollo y crítica de la filosofía leibniziana. Para la filosofía moderna y su historia*]. *Samtliche Werke IV*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1903-1911.

cristianismo nace del corazón, en la medida en que nace del deseo verdaderamente sublime (o divino) del hombre de hacer el bien a sus semejantes y sufrir por ellos. Müller incluso admira mi entusiasmo en *ciertos pasajes* y solo ve en él un efecto victorioso del cristianismo que habría sufrido *a pesar de mí mismo*. Le pido que comente que mi entusiasmo es siempre verdadero, natural, espontáneo, pero siempre está vigilado por mi inteligencia. Odio el método que critica al cristianismo de una manera ilógica y fanática. Distinguimos en el cristianismo dos grandes elementos: el elemento *universal*, humano o humanitario, que es el amor, la fraternidad y el elemento *individual* o individualista, egoísta, antihumano o teológico, que es la fe opuesta al amor, que es la abstracción falsa y perjudicial del ser humano, una sombra vacía y vana que la teología quiere que hagamos pasar por el verdadero ser, el verdadero ser humano. Por lo tanto, no enfatizo a la Santa Virgen como una figura teológica, sino como la imagen de la mujer humana; no rehabilito el *Logos* de los teólogos, sino la imagen de la palabra humana. En cuanto a las ilusiones teológicas, solo las estoy combatiendo sin excepción; en cuanto a su significado antropológico, lo restauro en todas partes y siempre. No soy ni anticristiano ni ateo en el sentido vulgar de estas palabras. Müller me reprocha por haber definido el egoísmo como la *única* base del cristianismo[7]; sigue siendo un error de su parte, la teología siempre malinterpreta.

El señor Müller me reprocha la injusticia de la tendencia del hombre a ser feliz; dice: "El autor nos enseña que el hombre en la religión se objetiva a sí mismo, a su ser subjetivo, elevándose a lo absoluto, por lo que es egoísmo"[8].

---

[7] *Cfr.* MÜLLER, J. *Op. Cit.*, 1842, p. 204.
[8] *Ibid.*, p. 206.

Müller debe haber sabido que *la religión y el egoísmo* no pueden significar en mi boca otra cosa que no sea el egoísmo *irracional*, en oposición al egoísmo *racional*, que es la fraternidad. Cuanto más se distinga de su Dios, más se presentará ante usted como un ser egoísta, celoso, exclusivo e inaccesible.

Müller me reprocha haber ignorado las distinciones católica, luterana y calvinista en el dogma de la Cena del Señor; como si no hubiera citado a San Bernardo, Ambrosio, Pedro Lombardo, Metzger, el libro de la Concordia, J.F. Buddeus, McLachthon, Frischlin. Me ocupé de este tema, que debe ser uno de los más aburridos que el espíritu humano haya desarrollado.

Müller disputa conmigo por lo que dije sobre los milagros; ¿pero realmente no sé por qué él no da una mejor interpretación que la mía? Dije: el milagro es la negación de la ley natural y necesaria; se deduce que San Agustín, quien, como casi toda antigüedad, tiene la mayor ignorancia sobre la naturaleza, debe haber confundido la naturaleza con el milagro, y esto es lo que ve en *La Ciudad de Dios*, donde el milagro se ha vuelto natural y la naturaleza milagrosa. ¿Cómo podría la teología tener alguna idea sobre la naturaleza? Si tuviera alguna, inmediatamente dejaría de ser teología. Además, lo externo del milagro, el milagro realmente realizado, no es necesario para probar el poder arbitrario y caprichoso de Dios: basta para que tenga convicción; o como lo expresa Agustín: *Non ob aliud vocatur omnipotens, misi quoniam quidquid vult potest*[9]. Niega la esencia del milagro, y niegas a la religión en general.

[9] *Cfr.*, San Agustin. "La Ciudad de Dios" en: *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Müller está grandemente escandalizado por mi interpretación de la providencia. Dije: donde ya no se admite el milagro, no hay más providencia. El señor Müller debería haber visto que hablo de providencia *religiosa* y no de providencia *natural*; que se ocupa de todas las criaturas, los lirios como los pájaros, los hombres como los peces, no es otra cosa que la naturaleza personificada en un ser sobrenatural. El lirio de hoy se desvanecerá mañana, el pájaro que canta hoy estará en silencio mañana para siempre, esta es la providencia *natural*, es decir, el movimiento del flujo y reflujo que es la naturaleza. La providencia *religiosa*, por el contrario, se apodera del hombre y lo saca de este flujo y reflujo, convierte en poesía la prosa vulgar de la naturaleza y el sentido común, para dar preferencia al hombre; jamás esta providencia obrará milagros para los animales.

Además, mis lectores se asombrarán cuando les diga que el teólogo Müller niega la identidad entre milagro y providencia; como si nunca hubiera leído el Nuevo y el Antiguo Testamento. En ambos, las principales pruebas de las cuales está rodeada la fe son los milagros, la encarnación, la resurrección de Dios, el hijo etc. La providencia natural, sin duda, también se encuentra en el cristianismo, pero sin ser un elemento esencial y característico, un elemento cristiano, y este famoso naturalismo religioso, que algunos profesores de zoología, botánica y geología creen, no es algo especialmente cristiano. En mi explicación de la Santa Cena, Müller encuentra *mucha perfidia*, dice; pero permítame darle el reproche que merece porque se opone hábilmente a una cita que ya está en mi texto: *tantum abest*, etc., un pasaje bien conocido de Clericus[10] (Comentario del

[10] Jean Le Clerc, también Johannes Clericus (1657-1736) fue un teólogo y erudito bíblico de Ginebra. Era famoso por promover la exégesis, o interpretación crítica de la Biblia, y era un radical de su época. Se separó

Antiguo Testamento); Müller olvida lo que repetí varias veces en mi libro: el moiseísmo[11] en la época pagana significa lo que significa el cristianismo más adelante, y se opone directamente al paganismo estético e idólatra: el moiseísmo de esta era anterior al cristianismo, es esencialmente egoísta y teológico. Todo lo que Müller dice en contra de mi tesis de la tendencia anticósmica, anti-mundana, antinatural y sobrenatural del cristianismo, no la anula, y él hubiera hecho mejor en señalar la única contradicción que existe en mi libro: haber desarrollado solo el acuerdo de esta tendencia primitiva con la esencia del cristianismo sin haber puesto de manifiesto el lado del desacuerdo. Se encuentra que la esencia de la religión, la esencia de Dios, se compone de dos abstracciones, que son el ser abstracto idealizado del mundo o de la naturaleza, y el ser abstracto abstractamente idealizado del hombre, de ahí que el desarrollo del cristianismo se hará de modo que la esencia de la religión, opuesta primero al hombre, se realice poco a poco, coincidiendo con la esencia del hombre; es por eso que mi libro tiene la peculiaridad de ver afirmadas las verdades que contiene en los ataques teológicos en sí mismos. Después de todo, ¿qué reproche hace la teología a mi interpretación dialéctica? ¿Se ha probado que la esencia de Dios es la esencia del hombre? No, ese no es el motivo, porque la *teología* se ha convertido desde hace mucho tiempo en

---

del calvinismo por sus interpretaciones y se fue de Ginebra por ese motivo. Para la referencia *Cfr.*, FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009, p. 161 (*N. del T.*)

[11] El moiseísmo se refiere a las religiones que creen en el mensaje religioso de Moisés, que ha sido recibido de Dios, según la Biblia, en el Monte Sinaí. Estas religiones también hacen de Moisés el profeta más importante, incluso si él no es el único. En sentido estricto, el moiseísmo se confunde con el judaísmo; a veces se usa como sinónimo y sirve como base para algunos etnónimos de los judíos (*N. del T.*)

cristología, y la cristología no es más que la *antropología* revelada religiosamente: es la doctrina del hombre enmarcada en la doctrina de Dios. La razón de los ataques teológicos en mi trabajo está más bien en mi argumentación sobre el significado primitivo de esta o aquella manifestación cristiana: por ejemplo, digo del celibato (voluntario y espontáneo, por supuesto) que nace de un amor entusiasta y místico de Dios, que está perfectamente en armonía con la esencia de la religión cristiana. Entonces nuestros cristianos modernos claman anatema contra mí; aman el matrimonio e incluso la poligamia, y sin embargo tienen la pretensión singular de ser buenos cristianos. Para sortear esta dificultad, me llaman *un hereje que tiene la impertinencia de enseñar que el celibato voluntario es el misterio del verdadero cristianismo esotérico*. ¡Y bien! tampoco; pues la esencia del cristianismo, de la cual yo mismo digo que es la esencia humana, no puede estar en oposición a los sentimientos y la carne; ahora, una religión que santifica el amor sexual obviamente tiene un origen *humano*, y sería una locura llamarla religión *revelada*, es decir, extramundana, sobrehumana. El hombre para seguir sus necesidades naturales, e incluso para purificarlas o espiritualizarlas por medio de la estética, la moral y la política, ciertamente no reclama la ayuda de Dios; son los materialistas supranaturalistas, materialistas de lógica y ciencia natural, que se atreven a decir que el hombre carece de inteligencia y de corazón, y que, por lo tanto, no puede, por su propia energía, domarse a sí mismo moralizándose y educándose. No quise discutir en mi libro este cristianismo de los modernos, que ciertamente no vale la pena…

Müller exclama: "El autor se basa principalmente en algunos místicos de la Edad Media, y erige en el dogma cristiano toda la efervescencia mística de San Bernardo y

Pseudo Bernardo". ¿Müller no sabe, entonces, que los dos grandes nombres que acaba de mencionar son muy importantes incluso para los reformadores del siglo XVI? Por lo tanto, ¿no sabe que Salvianus, Tertuliano, Jerónimo, Cipriano, Aurelius Augustinus, Orígenes, Clemente de Alejandría, Juan Damasceno, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Gregorio Nacianceno, Minucio Félix —a quienes he citado— son anteriores a la Edad Media? ¿Entonces, no sabe que Pedro Lombardo debe ser discutido a menudo debido a su escrupulosa colección de decisiones personales por los padres de la iglesia? ¿Es por casualidad que a Müller le hubiera gustado ver una larga línea de las llamadas citas *dogmáticas*, esas descripciones demasiado famosas de las *funciones de Cristo*, de la *gloria divina,* de las *instituciones de Dios* y otros objetos del mismo valor? ¿No sabe él que Dios en este tipo de escritos dogmáticos es un pequeño ser humano, *empíricamente* humano, mientras que es un ser humano *profundamente* rico en los escritos místicos?

El verdadero misticismo es siempre sublime y sincero; él araña despiadadamente la personalidad divina, pero también la personalidad humana; volatiliza, sublima, disuelve al hombre en su esencia. La verdadera doctrina mística no es antropomorfista como la dogmática; el misticismo es puro entusiasmo, la doctrina dogmática es pura pedantería.

Nada es más fácil que derrocar a la dogmática, pero el misticismo se resiste; es el enigma psicológico en la religión y perfectamente digno de ser un objeto de la filosofía. El misticismo es muy difícil de interpretar; donde no trata de asuntos morales o prácticos, sino de asuntos teológicos o especulativos, es infinitamente más profundo, más grandioso, más brillante en espíritu e inteligencia que la Biblia.

Incluso San Bernardo ni siquiera debe contarse entre los místicos teóricos o especulativos, sino solo entre los místicos ascéticos o prácticos.

Müller se queja de que yo diga: "El autor solo ve la hipocresía en nuestra teología moderna". Sí, veo mucha hipocresía *organizada en sistema*. No la llamo hipocresía vulgar (mi pluma no se rebajaría a dirigirle la palabra a ella), sino hipocresía en la forma en que ofrece, por ejemplo, un milagro, una definición aparentemente afirmativa, pero tan errónea que es negativa en el fondo y destruye el milagro; esta hipocresía científica ni siquiera es consciente de lo que hace. Müller dice: "El autor se aleja con desdén de nuestro cristianismo moderno". Sí, de hecho, con el mayor desdén, con el más justo desprecio del que soy capaz, y me detengo, en cuanto a un objeto digno del pensamiento y la historia de la raza humana, solo en tres formas del cristianismo: en la antigua forma de los padres de la iglesia, llena de fuerza y carácter; en la forma de la Edad Media, místicos llenos de amor puro y entusiasta; y finalmente, en la forma protestante, o más bien solo en Lutero, porque tiene el honor de ser cristiano y hombre al mismo tiempo, es el primer hombre, es el Adán del cristianismo, mientras los místicos y los padres son solo cristianos y no hombres. Con esta tercera fase el cristianismo se va, no volverá. En el protestantismo el genio ya no se produce en la religión, sino en la ciencia y la poesía.

Müller ataca lo que dije sobre el matrimonio cristiano, y lo hace con un método perfectamente sofisticado, es decir, teológico. Yo había explicado, y notado con muchas citas, que el principio de la virginidad y el de nacimiento sobrenatural eran idénticos y formaban la única base del cristianismo; expliqué que el pecado primitivo no era otra cosa

que el impulso sexual. El matrimonio carnal es por lo tanto una obra del demonio.

San Agustín dice, con gran precisión, que, si Eva no hubiera comido la manzana infernal, los hombres se habrían extendido sin experimentar el menor impulso sexual; pero Müller piensa que es más cristiano que San Agustín, y se opone a la palabra del apóstol, pues defender el matrimonio sería una doctrina del diablo. Ciertamente, aquellos que son demasiado débiles de voluntad moral para poder abstenerse, deben casarse, dice este apóstol nuevamente. Y Tertuliano dice muy bien al desarrollar este asunto: "No debemos desear nada solo porque no se ha defendido: ya está prohibido si se debe preferir otra cosa". ¿Las palabras apostólicas que cité en mi libro expresan algo más?

Tertuliano está totalmente de acuerdo con ellas cuando dice: "Casarse es mejor, es verdad, que ser devorado por el deseo sexual, pero aún mejor es casarse que ser devorado por el deseo". ¿Está claro? El ideal cristiano es el hombre sin sexo. Además, no es el cristianismo el que ha inventado la santidad del matrimonio; el judaísmo lo había proclamado y el paganismo también; al leer algunos libros parece que no hubo matrimonio antes del establecimiento del cristianismo. Pero lo que ahora es adquirido por la ciencia es que los cristianos primitivos reconocieron el celibato voluntario como el signo característico, clásico y sacrosanto del cristianismo: más allá de su aversión a la idea de un nacimiento natural, ya sea marital o bastardo de cristo. *Eo est dirigendus spiritus quo aliquando est iturus*[12], dice incluso

[12] "Es necesario dirigir el espíritu hacia allí donde algún día debe estar". Esta referencia que pertenece a las *Meditationes Sacrae* de Iohannis Gerhardi, aparece también en FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 206 (*N. del T.*)

un teólogo protestante: si es verdad que el cristiano debe prepararse aquí abajo para la vida angelical que es asexuada, hará bien en reprimir todo lo posible el impulso sexual en esta vida, léase al apóstol Pablo. Y como los mahometanos esperan encontrar un paraíso donde no haya más obstáculos para el disfrute material, se esfuerzan por prepararse para ello en esta vida, donde el impulso sexual no es sorprendente para ellos.

"Toda la vida de un cristiano piadoso es un deseo santo", dice San Agustín. Los antiguos místicos estaban encantados con la idea de que su alma estaría después de la muerte solo con Dios; pero esto no es, me parece, el gusto de nuestra teología moderna, ni de Müller ni de Döderlein[13] quien confiesa que él será feliz solo cuando con él se hayan encontrado sus padres, sus hijos, sus amigos, su esposa, y él no ve ninguna dificultad en esta palabra de Cristo: "cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dados en matrimonio"[14]; porque la amistad de las almas, dijo Döderlein, subsistirá perfectamente después de la muerte sin el impulso sexual. Todo esto es muy popular, muy ingenuo, pero también muy superficial, muy estrecho y limitado: por lo tanto, voy más allá.

Nunca uso un argumento bíblico que no exista también en otra parte, porque los apóstoles, en mi opinión, tenían

---

[13] Johann Christoph Döderlein (1745-1792) fue un teólogo protestante alemán. Como profesor de teología en Jena desde 1782, fue célebre por su variado aprendizaje, por su labor como predicador y por la importante influencia que ejerció en el movimiento de transición de la ortodoxia a la libre teología. Su trabajo más importante *Institutio theologi christiani nostris temporibus accommodata*, fue publicado en 1780 (*N. del T.*)
[14] NACAR, Eloíno & COLUNGA, Alberto. *Sagrada Biblia*. Madrid: La Editorial Católica, 1944, *San Marcos,* 12, p. 1128.

mucho más que hacer que elaborar con cuidado y meditativamente la esencia de la religión; tuvieron que luchar contra innumerables absurdos judíos y paganos: incluso la circuncisión era una pregunta seria ante sus ojos, y sacrificaron mucho tiempo y celo a su discusión.

Müller me reprocha encontrar, con la ayuda de mi dialéctica, la contradicción entre el amor y Dios, ya en las tres palabras *Dios es amor*. He desarrollado, es cierto, cómo en esta frase Dios significa nuevamente en el fondo algo que no es amor, sino Dios en persona absoluta, exclusivo, celoso, despótico, y que venga con una feroz alegría cualquier *crimen de lesa majestad divina*. Añadí: "Las palabras *amen a sus enemigos* se refieren a *sus enemigos personales*, pero nunca he insinuado que un cristiano debe amar al enemigo *público*, común a toda la cristiandad, los enemigos de su Dios, los infieles". Como una religión de amor, el cristianismo rechaza las infamias y crueldades que el fanatismo ha realizado en honor de la Trinidad cristiana; pero nadie puede negar que el Evangelio se basa tan fuertemente en la palabra *fe*, que la salvación eterna, la gracia divina, el amor divino, en resumen, todo debe considerarse como dependiente de la fe[15]. Cipriano expresa esto de manera resumida mediante esta fórmula: *Qui Christum negat, un Christo negatur*. En su famosa carta al Senado de Venecia, Felipe Melanchton dijo *Scimus diabolum, cum sit ostis Christi in hoc praecipue intentum fuisse ab initio, ut sereret impias opiniones ac obrueret gloriam Christi*, y añade: "El diablo excita a los hombres y curiosos para pervertir, para trastornar los verdaderos dogmas cristianos", y Cipriano dice con admirable sinceridad: "En cuanto a lo que los apóstoles pensaban acerca de los herejes, encontramos que en todas

[15] *Ibid.*, *San Juan*, 2, 16-18 – 6, 40 y *Timoteo*, 2, 12.

las cartas apostólicas son execrados y odiados"[16]. El apóstol dice que la palabra hereje es como un cáncer rampante; no hay remisión posible de los pecados de un cáncer que se extiende (*ut cancer serpit ad aures*), el apóstol dice que no hay comunidad entre la justicia y la injusticia, entre la luz y la oscuridad... y dice que los herejes no son de Dios sino del espíritu del anticristo, por lo tanto, no pueden administrar cosas espirituales y divinas... "Entonces, cuando oremos, con sinceridad, consultemos la autoridad de los evangelistas y la tradición de los apóstoles, veremos que los herejes no merecen la gracia eclesiástica". Esto es lo que se observa: los herejes son anticristianos, y un cristiano no debe comportarse de manera cristiana, es decir, como hermano, hacia un anticristiano, sino que debe reconciliarse con otro cristiano que lo haya hecho mal cristiano: es el famoso *amor al prójimo*, es *el amor al enemigo personal*, pero no del enemigo principal, el público, el general, que es el paganismo o la herejía. Calvino se pronuncia a sí mismo de acuerdo con esta doctrina cuando dice que no ha perseguido al médico Servet por delitos privados, y el dulce Melanchton declara: "Creo que el Senado de Ginebra lo ha hecho bien... y estoy asombrado por los que le reprochan por ser demasiado duro". Müller se opone a la sentencia de San Lucas, de la que dedujo absolutamente lo contrario de mi opinión: no sabe que esta sentencia se refiere únicamente a los samaritanos contra los cuales los Doce habían invocado el fuego devorador de Elías. Müller tiene el hábito insidioso de omitir el término medio cuando se opone a una de mis tesis, por lo que consiste solo en la premisa y la conclusión de que el contacto inmediato tiene algo muy chocante para los lectores, por ejemplo: "El autor dice que el cristianismo afirma la existencia de Dios, o Dios es la no

[16] *Cfr. Ibid.*, *Timoteo*, 2, 17.

existencia del universo, por lo que el cristianismo niega el universo". El señor Müller, al hacerme decir esta miserable frase, ni siquiera percibe que significa: *la existencia de la no existencia del universo prueba la no existencia del universo*; ¡qué silogismo! A Müller le ha resultado útil borrar el término medio que se establece entre la afirmación de Dios y la negación del universo, es la omnipotencia de la voluntad que ha sacado al universo de la nada y se rechazará cuando se terminen los tiempos, para sacar a la luz otro universo, pero de una forma más sublime. El universo es, por lo tanto, un mero producto de la voluntad, en otras palabras, existe solo por necesidad externa y no por necesidad interna, significa que disfruta solo de una existencia aparente y precaria, desprovista de necesidad esencial es solo una sombra. Decir: el mundo fue creado de la nada, y decir que fue creado por la voluntad, es exactamente lo mismo, como lo he demostrado en muchos de mis escritos.

Permítanme señalar finalmente un extraño error cometido por Müller, el último con el que voy a lidiar esta vez: "Vemos", exclama con amargura, "que solo el intelecto, de acuerdo con Feuerbach no es egoísta, contempla con igual entusiasmo al hombre, a la imagen de Dios y al insecto; él, finalmente, es a quien le gustaría conocer todo menos a Dios". Müller, por lo tanto, no ha leído mi explicación del Dios del intelecto o el intelecto deificado; no el intelecto del individuo Juan, del individuo Carlos, etc., sino la esencia del intelecto. Digo del poder que tiene el intelecto para Dios cuando deifica su esencia en él.

El señor Müller debería haber visto en cada página de mi libro que mi filosofía considera el más alto, no el intelecto científico de la zoología o la botánica, sino el intelecto

social que se ocupa de los estudios humanistas. La naturaleza es la base de la moralidad y la filosofía, es el punto de partida desde el cual surgirá otra vida de la humanidad, es la condición sin la cual nunca habría una reorganización, es el único contraveneno con el que se puede neutralizar el veneno de la falsedad sobrenatural, el veneno de la ilusión teológica. La naturaleza, sin embargo, no es la cumbre, no es el más sublime de todos los principios, que es la unión del yo y el tú, la sociedad, y así como la cabeza domina por su lugar separado y elevado sobre tórax y el abdomen, así la voluntad, la razón, el intelecto dominan sobre el impulso, sobre el deseo.

Sobre *La esencia del cristianismo* a propósito de *El único y su propiedad*[1] [2]

"Cuán teológica —dice el Único— es la liberación que Feuerbach se empeña en ofrecernos"[3]; él solo quita a Dios, el *sujeto*, pero permite que lo divino, los predicados de Dios, subsistan en silencio. Por supuesto, les permite subsistir, pero también *tiene que* dejarlos subsistir, de lo contrario no podría dejar que la naturaleza y el hombre subsistan; porque Dios es el ser compuesto de todas las realidades, es decir, de todos los predicados de la naturaleza y la humanidad: Dios es luz, vida, fuerza, belleza, esencia, intelecto, conciencia, amor, en una palabra, es todo. ¿Y qué quedaría entonces si los predicados de Dios dejaran de subsistir? Pero ¿por qué debería quedar algo? Un signo de la religiosidad de Feuerbach, de su "condicionamiento", es precisamente el hecho de que todavía está aferrado a un "objeto", el que todavía quiera algo; un signo de que todavía no se

[1] „Über das *Wesen des Christentums* in Beziehung auf den *Einzigen und sein Eigentum*" en: *Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke IX*. Berlín: Akademie-Verlag, 1970 (*N. del T.*)

[2] Con respecto a este título, me gustaría señalar que, aquí como en cualquier otro lugar, no me interesa considerar o defender mi libro, ya que es solo un libro; en este contexto, mi actitud es extremadamente crítica. Con lo que trato es, siempre y solo, su esencia, su espíritu. Que los hijos de Dios, o del diablo, se encarguen de la letra.

[3] STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar, 2013, p. 63.

ha remontado al idealismo absoluto del "egoísmo". "He fundado mi causa en la nada"[4], canta el Único. ¿Pero no es la nada también un predicado de Dios, la frase "Dios no es nada" no es también una expresión del sentimiento religioso?[5]. ¡Pero entonces "el egoísta" también ha fundado su destino en Dios! ¡Él también, por lo tanto, puede ser contado entre "*los ateos devotos*"!

¿Cómo deja Feuerbach que subsistan los predicados? Todo depende de esto. ¿Los deja en la forma en que son predicados de Dios? Ciertamente no. Los deja subsistir en la forma, sin embargo, con la que se predican de la naturaleza y la humanidad, propiedades naturales, humanas. Al ser transferidos de Dios al hombre, pierden precisamente el carácter de la divinidad, es decir, de la inmensidad que asumen solo debido a su distancia del hombre en la abstracción, en la imaginación; con esta transposición de la oscuridad mística del alma religiosa a la luz límpida del día de la conciencia humana, se vuelven populares, "comunes", "profanos". ¿En qué se basa el poder del soberano terrenal? Exclusivamente en el poder de la opinión, de imaginar que la persona del soberano es un ser muy especial. Por el contrario, si yo, en el pensamiento, o mejor aún, en la intuición sensible, coloco a la persona o sujeto de la soberanía en el mismo nivel y recuerdo de que es un hombre como cualquier otro hombre común, entonces el soberano mismo se disuelve en la nada. Y lo mismo ocurre con el soberano celestial. Solo Dios como sujeto es el *statu quo*

---

[4] Esta expresión aparece como epígrafe del *El único y su propiedad.* Se trata del primer verso del poema de Goethe *Vanitas! Vanitatum Vanitas! Cfr.* STIRNER, Max. *Op. Cit.*, p. 33 (*N. del T.*)

[5] La afirmación: Dios no es nadie ni nada, se encuentra, como es, no solo en las religiones orientales, sino también en los místicos y los visionarios cristianos.

de todos los predicados religiosos; solo como predicados de un ser supremo, es decir, de un ser exagerado, exaltado, y en consecuencia solo porque ellos mismos son predicados en el grado más alto, exaltados, hiperbólicos, solamente porque estos predicados son diferentes a los míos, se predican de manera superior a mí, son superiores al hombre. Quienes eliminen el sujeto eliminarán, *eo ipso*, los predicados (ya que, por supuesto, son predicados teológicos) porque, de hecho, el sujeto no es más que el pensamiento predicado y representado como sujeto.

Es el mismo Feuerbach quien dice que no hace nada más que "destruir una ilusión"[6]. Es verdad, pero es una ilusión con la que caen todas las ilusiones, todos los prejuicios, todos los términos —no naturales— del hombre, incluso si esto no ocurre de inmediato; porque en la ilusión, el prejuicio, el término fundamental del hombre es Dios entendido como sujeto. Y uno no puede pretender que aquellos que dedican su tiempo y su fuerza a disolver la ilusión y la limitación fundamental también disuelven las ilusiones y las limitaciones derivadas.

¿Qué significa "el hombre, es el Dios del hombre"? ¿Significa que es Dios en el sentido de un ser diferente del hombre, superior a él, en el sentido de abreviar, con quien hay un Dios para la religión, la teología y la filosofía especulativa? Feuerbach muestra precisamente que la religión no se comprende a sí misma, mientras que la filosofía y la teología especulativa la entienden incorrectamente; muestra

---

[6] "En concreto dice que nosotros en realidad hemos ignorado nuestra propia esencia y por eso la hemos buscado en el más allá, pero ahora, como vemos que Dios solo es nuestra esencia humana, tenemos que volver a reconocería como nuestra y volver a integrar el más allá en el más acá" STIRNER, Max. *Op. Cit.*, pp. 63-64.

que la fe en Dios, como es en verdad, es obvia, no lo que es en la imaginación y en el reflejo del creyente, es solo la fe que el hombre tiene en sí mismo. Feuerbach demuestra, por lo tanto, que lo divino no lo hace divino, que Dios no es Dios, sino que, es lo más puro posible, la esencia humana del hombre, que se ama, se afirma y se reconoce a sí misma; de hecho, el hombre reconoce solo un Dios que reconoce al hombre, y de una manera que él, el hombre, se reconoce a sí mismo. Si, por ejemplo, no reconozco el cuerpo, lo separo de mí mismo, siento las necesidades y funciones sensibles como condiciones en contradicción conmigo, si, en una palabra, rechazo el cuerpo, entonces lo que aspiro es la liberación del cuerpo, mientras que hago las alabanzas del cuerpo incorpóreo como de la esencia divina verdadera, bendecida, gloriosa, sublime. Lo que no soy, pero lo que quiero ser y lo que trato de ser, tal es mi Dios. Dios, por lo tanto, dice Feuerbach, no es más que el cuerpo que realiza los deseos del hombre, que satisface sus necesidades, de cualquier tipo que sean. Si curas a una persona enferma, o incluso solo a aquellos que están "obsesionados con una idea falsa", si satisfaces a un hambriento con comida, serás por ello, llamado prosaicamente, un benefactor o un hombre benéfico, y en su lugar, en lenguaje poético, un Dios, porque el hombre encomiásticamente llama Dios a lo que le agrada y lo que es bueno para él. La religión es pasionalidad, es poesía, *voila tout*. La proposición: el hombre es el Dios del hombre, el ser supremo del hombre, es, por lo tanto, idéntica a la frase que interpreta: no hay Dios, no hay un ser supremo como lo entiende la teología. Pero esta última oración es solo una forma atea de expresarse, es negativa, mientras que la primera es una forma de expresarse práctica y religiosa, es positiva.

La "perspectiva teológica" de Feuerbach consiste en esto: él quiere "que seamos divididos en un yo esencial y en uno inesencial"[7], y para él "la expresión 'Hombre' parece designar el yo absoluto, el género, no al yo transitorio e individual"[8]. "¡Único!" ¿Realmente leíste toda *La esencia del cristianismo*? No es posible; porque ¿cuál es el tema, el núcleo de este escrito? Exclusivamente la superación de la división del yo en esencial o no esencial: la divinización, es decir, la postulación, el reconocimiento, de todo lo que es el hombre desde la cabeza hasta el talón. ¿La conclusión del libro no habla expresamente de la divinidad del individuo como el misterio descubierto de la religión? ¿Acaso no se dice "comer y beber son actos divinos"? ¿Pero comer y beber son actos de una idea, de una abstracción? El único escrito en el que la gran palabra de la era moderna, personalidad, individualidad, ha dejado de ser un efecto estilístico sin significado, es precisamente *La esencia del cristianismo*, porque solo la negación de Dios (de ese ser abstracto e infinito que quiere ser un ser real) es la postulación del individuo, y solo la sensibilidad es el sentido que captura con precisión la individualidad. Y este escrito de Feuerbach se diferencia esencialmente de todas sus otras obras anteriores, precisamente porque fue solo en ella donde Feuerbach se planteó a sí mismo la verdad de la sensibilidad, y solo en ella coexistió la entidad absoluta como una entidad sensible y el cuerpo sensible como una entidad absoluta. Para convencernos de esto es suficiente comparar, por ejemplo, el significado atribuido al milagro en *Pierre Bayle* y en *La esencia del cristianismo*. También en esta obra, como en la anterior, obviamente se muestra lo absurdo del milagro como la teología lo entiende, pero mientras que en

[7] *Ibid.*, p. 64.
[8] *Ibid.*, p. 231.

Bayle el milagro se presentó como contradictorio con la esencia divina, aquí se presenta como completamente coherente con ella, porque Dios todavía se entendía como una *ens rationis* abstracta, diferente del hombre, mientras que aquí se entiende como la esencia humana que se satisface en su totalidad y el verdadero significado del milagro se coloca precisamente en su no ser aparte de su satisfacción, solo sobrenaturalista, obviamente, y por lo tanto irracional, de un deseo o una necesidad humana y sensible.

En su libro Feuerbach, se ha propuesto como una tarea única devolver a Dios o a la religión a su origen humano y, mediante esta reducción, disolverlos tanto teórica como prácticamente en el hombre. La religión representa la esencia del hombre, o la esencia abstracta del hombre, como una entidad extra y suprahumana. Por lo tanto, Feuerbach tuvo que devolver esta escisión entre Dios y el hombre a esa distinción que se produce en el contexto mismo del hombre; y —¿cómo se explicaría la religión si en el hombre no hubiera diferencia entre el yo o la autoconciencia y la esencia o la naturaleza?— por lo tanto, tuvo que tomar como punto de partida las condiciones psicológicas que determinaban que el hombre es distinguible de sí, y colocar por encima de ellas, como si fueran poderes divinos, su esencia y su propiedad, sus estados de ánimo, es decir, de entusiasmo y pasión, de concentración y enajenación de sí mismo. El crítico inteligente tiene en cuenta, en resumen, que la introducción a *La esencia del cristianismo* en la que se hace hincapié en los poderes que "en el hombre son superiores al hombre" no es la introducción a un ensayo filosófico sobre la relación entre los predicados humanos y el sujeto humano, o entre la esencia humana y el ser humano, sino solo una introducción a la esencia del cristianismo, es decir, a la esencia de la religión. Pero ¿es posible criticar la

obertura de *La flauta mágica*[9] porque es solo la obertura de *La flauta mágica*, y no también a *Don Giovanni*?[10]

Para Feuerbach el individuo es el ser absoluto, es decir, real, verdadero. Pero ¿por qué no dice "exclusivamente este individuo"? Porque entonces él no sabría lo que quiere, y volvería a caer en las posiciones que niega, es decir, en las posiciones de la religión. La esencia de la religión consiste, al menos en este aspecto, en el hecho de que elige a un solo individuo de una clase o género y, considerándolo sagrado e inviolable, lo contrasta con otros individuos. Solo y exclusivamente este hombre, este "singular", "incomparable", este Jesucristo es Dios, y este roble es sagrado, este lugar, este matorral, este toro, este día, y no los otros. Superar una religión no significa nada más que demostrar que su objeto sagrado o su individuo, es idéntico a todos los demás individuos profanos del mismo género. Y San Bonifacio ya dio esta demostración a nuestros antepasados cuando derribó el roble sagrado de Geismar[11].

[9] *La flauta mágica* (*Die Zauberflöte*) es una ópera en dos actos con música de Wolfgang Amadeus Mozart y libreto en alemán de Emanuel Schikaneder. La obra está en forma de un *singspiel*, el cual es un tipo de ópera popular cantada en alemán, en el que se intercalan partes habladas. Además de ser gran obra musical expresa unos valores a modo de crítica (*N. del T.*)

[10] *El libertino castigado o Don Juan* (*Il dissoluto punito, ossia il Don Giovanni*) es un drama jocoso en dos actos con música de Wolfgang Amadeus Mozart y libreto en italiano de Lorenzo da Ponte basado en la obra original *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* de Tirso de Molina (*N. del T.*)

[11] El Roble de Thor, también conocido en alemán como *Donareiche* (Roble Donar o Roble del trueno) era un legendario árbol sagrado para la tribu germánica de los Chatti, antepasados de los hessianos y un importante lugar sagrado de los pueblos germánicos paganos. Muchos robles han sido considerados sagrados y consagrados a Thor, dios del trueno en la mitología nórdica. El más importante de ellos fue el árbol talado por el misionero cristiano anglosajón san Bonifacio a principios del siglo

¿Cómo se puede superar la posición del cristianismo, cuya esencia se agota en esta proposición: este individuo exclusivo e incomparable es (si no ahora, al menos para mi destino celestial) Dios —y ¿esta es la manera en que Dios se determina indiferente, de manera abstracta, como ser perfecto y moral, o más bien como ser fantástico?— Puede superarse de una sola manera, transfiriendo a este individuo incomparable de las nieblas azules de su egoísmo sobrenatural a la intuición sensible profana que presenta ante sus ojos sus rasgos distintivos individuales, pero también, al mismo tiempo —y en una forma que no puede ser mal entendida o negada— su identidad con otros individuos, su naturaleza común. No le des al individuo menos de lo que merece, pero tampoco más. Solo de esta manera podrás liberarte de las cadenas del cristianismo. Ser un individuo significa ser "egoísta", pero también significa, *nolens volens*, ser comunista. Toma las cosas como son, lo que también implica tomarte como eres: por la forma en que tomas las cosas, te tomas a ti mismo y viceversa. ¡Expúlsate de la cabeza al "Único" del cielo!, pero también ¡expúlsate de la cabeza al "Único" de la Tierra!

¡Obedece a los sentidos! Donde comienza la sensibilidad, cesa tanto la religión como la filosofía, pero tienes, por otro lado, la pura verdad desnuda. Aquí, una belleza femenina aparece ante ti; y tú, encantado, exclamas: es incomparablemente hermosa. Pero ¡ten cuidado! Allá, ante tus

---

VIII. Según la hagiografía del santo, el árbol se situaba cerca de la aldea de Geismar (hoy parte de la ciudad de Fritzlar, en el norte de Hesse) y fue el principal lugar de veneración a la deidad germánica conocida entre los pueblos germánicos occidentales, como los Chatti y otros, como Donar. El árbol se taló deliberadamente en el año 723 y simboliza el comienzo de la cristianización de las tribus no francas del norte de Alemania (*N. del T.*)

propios ojos, puedes estar viendo una belleza masculina. ¿No serás llevado naturalmente a establecer una comparación entre las dos bellezas? Y si no lo haces, para mantener firmemente tu incomparabilidad, ¿no se compararán las dos bellezas entre sí, y no se sorprenderán de ser iguales a pesar de su diferencia y de ser diferentes a pesar de su igualdad? No exclamarán, sin querer, la una dirigiéndose a la otra: "Tú eres" lo que "yo soy", refutando, finalmente, en nombre del hombre, su exclusividad mediante mutuos abrazos. "Solo amo al Único" dice el Único; yo también, a pesar de ser un hombre muy común. ¿Pero es esta única hembra que amas una mona, una oveja, una perra, o es una mujer *humana*? "soy más que un hombre", dice el Único. Pero ¿eres también más que un varón? Tu esencia, o más bien —dado que el "egoísta" desprecia la palabra "esencia", aunque dice lo mismo— tu yo, no es masculino? ¿Puedes separar la masculinidad de lo que se llama espíritu? ¿Pensaste que tu cerebro, el órgano interno más sagrado y elevado del cuerpo, no tiene la huella de tu naturaleza masculina? ¿Es posible que tus sentimientos y pensamientos no sean masculinos? ¿O eres un macho de una especie animal, un perro, un mono, un semental? Por tanto, tu ser "único, incomparable" y, por consiguiente, asexual, ¿qué es sino un excedente indigesto del antiguo sobrenaturalismo cristiano?

¡Obedece a los sentidos! Eres, de pies a cabeza, masculino, y ese yo que, en pensamiento, separado de tu naturaleza sensible y masculina es un producto de la abstracción, tiene la misma realidad, poco o mucho de lo que es la Idea platónica de mesidad en comparación con las mesas

reales[12]. Pero como hombre, tienes una relación necesaria y esencial con otro yo, u otro ser: la mujer. Si quiero, por lo tanto, reconocerte como un individuo, no tendré que limitar mi reconocimiento solo a ti, sino al mismo tiempo extenderlo más allá de ti a tu mujer. El reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de al menos dos individuos. Pero el número dos no tiene término ni sentido y, por sí mismo, no significa nada; al dos le sigue el tres, el niño. ¿Pero uno solo, un niño único incomparable? Ciertamente no. El amor te empuja invenciblemente más allá de este uno. Y el aspecto del niño es tan adorable, tan poderoso que genera en ti un deseo imparable de tener todavía muchos más como él. El egoísmo quiere, en general, solo uno, el amor en cambio quiere muchos. También es cierto que el amor, con la multiplicidad de hijos, elimina del primogénito el rango y título —monoteísta y divino— de singularidad e incomparabilidad; pero ¿no sería el amor que quiera limitarse a este único niño codicia e indiferencia hacia otros posibles niños? ¿Y no sería ni siquiera indiferente para este único niño, quien pronto tendría suficiente singularidad y querría una hermanita o hermanito? ¿Cómo puedes reprochar a un escritor por no reconocer al individuo cuando él lo reconoce de la misma manera en que el amor lo reconoce? ¿Cómo puedes acusarlo de abstracción si él, de acuerdo con el ejemplo del amor, que, aunque es la expresión del reconocimiento más alto y profundo del

[12] La alusión de Feuerbach a Platón sobre la idea de mesidad, puede entenderse mejor aludiendo al siguiente pasaje de Diógenes Laercio: "Cuando Platón dialogaba sobre las ideas y mencionaba la 'mesidad' y la 'tazonez', dijo [Diógenes]: 'Yo veo una mesa y un tazón, pero de ningún modo la mesidad y la tazonez'. Y él replicó: 'Con razón, porque posees los instrumentos con los que se ven la mesa y el tazón, los ojos. Pero aquello con lo que se percibe la mesidad y la tazonez, la inteligencia, no la posees' LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.* Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 303.

individuo, no se detiene, sin embargo, en este único individuo, excluyendo a todos los demás? Si él también, dije, ¿no se limita a este individuo único e incomparable, sino que extiende sus pensamientos y sentimientos *al género*, es decir, a otros individuos? Para Feuerbach, el "género" en realidad no tiene el significado de una abstracción; en cambio, con respecto al yo fijado en su singularidad para sí mismo, indica el tú, el otro y, en general, los otros individuos humanos que existen fuera de él. Por lo tanto, si, por ejemplo, se puede leer en los escritos de Feuerbach que el individuo es limitado y el género ilimitado, esto no significa nada más que esto: las condiciones de este individuo no son las de otros, y las condiciones de los hombres de nuestro tiempo, por lo tanto, no son las condiciones de los hombres del futuro[13].

El pensamiento del género, en este sentido, es necesario, indispensable para el individuo, y cada uno de nosotros es una sola persona. "todos nosotros somos perfectos"[14] dice el Único con una expresión hermosa y verdadera; sin embargo, nos sentimos limitados e imperfectos, ya que necesariamente —necesariamente, porque somos seres que reflexionan— nos comparamos no solo con los demás, sino también con nosotros mismos, ya que relacionamos lo que

[13] En un sentido relativo, para mí como un hombre en particular, es obvio —de hecho, es necesario— que el género es solo una abstracción, un pensamiento, incluso, para sí mismo, tiene una existencia sensible. Así, por ejemplo, los hombres fallecidos, aunque alguna vez fueron seres reales y sensibles, son para mí solo contenidos mentales, seres de la representación. Pero hablaré sobre este tema en otra ocasión. Además, por el término "género" también me refiero a la naturaleza del hombre: un significado, este, que está más estrechamente integrado con los demás, porque la naturaleza del hombre existe solo en la oposición del tú y el yo, hombre y mujer.
[14] STIRNER, Max. *Op. Cit.*, p. 436.

hemos devenido con lo que podríamos haber sido, y lo que podríamos haber devenido en una situación diferente. Pero nos sentimos limitados no solo desde el punto de vista moral: también lo sentimos en la sensibilidad, en el espacio y el tiempo; nosotros, estos individuos, obviamente tenemos existencia en este lugar específico y en este período limitado de tiempo. ¿Y cómo podemos liberarnos de este sentimiento de limitación si no con el pensamiento del género ilimitado, es decir, con el pensamiento de otros hombres, de otros lugares, de otros tiempos más felices? Por lo tanto, quien no coloca el género en el lugar de la divinidad deja en el individuo un vacío que todavía estará necesariamente lleno con la representación de un Dios, es decir, con la representación de la esencia personificada del género. Solo el género puede eliminar la divinidad y la religión para reemplazarlos. No tener religión significa pensar solo en uno mismo; tener religión significa pensar en los demás. Y esta religión es la única que permanecerá, al menos mientras no haya un "único" hombre en la Tierra; de hecho, es suficiente que solo haya dos seres humanos, hombre y mujer, para que ya haya religión. Dos seres y su diferencia, tal es el origen de la religión: tú eres el Dios del yo, porque no soy sin ti; yo dependo de ti, si no hay tú no hay yo.

El hombre es la providencia de la mujer, la mujer es la providencia del hombre, el benefactor es la providencia de los pobres, el médico de los enfermos y el padre del niño. Quienquiera que tenga ayuda debe ser más y tener más que los que la necesitan, al menos en relación con los que reciben ayuda. ¿Cómo puede ayudar a otros menesterosos quien padece necesidad? ¡No! quien me quiera —o me ayude— para sacarme del atolladero debe estar en un nivel más alto que el del atolladero, debe estar "por encima de

mí". Pero ¿qué es este ser por encima de mí? ¿Es un ser diferente y extraño? ¿No me es, al contrario, tan cercano como mi propio corazón, mi ojo y mi brazo? ¿No es mi *alter ego* en el sentido más estricto de la expresión? Él solo hace lo que yo quisiera hacer, lo que realmente haría en una situación de libertad, salud, autosuficiencia, pero que ahora no puedo hacer. Si estoy paralizado, mis órganos motores son los brazos y las piernas del otro; si soy ciego, sus ojos serán mi guía; si soy un niño, la voluntad y la inteligencia del padre serán mi voluntad y mi inteligencia, mi ser para mí, porque como niño actúo en mil casos, sin saberlo y sin quererlo, contra mí mismo. Así ¡el hombre es el Dios del hombre! Y solo a través de este Dios humano puedes hacer superfluo al Dios inhumano y sobrehumano.

¿Qué significa "realizar el género"? Poner en práctica una disposición, una capacidad, una determinación en general de la naturaleza humana. La oruga es un insecto, pero aún no es todo el insecto; al referirse a sí misma también se realiza, es lo que debe y puede ser; sin embargo, a pesar de su egoísmo satisfecho, algo "en y por encima de ella" todavía está oculto en ella, lo que debe y puede llegar a ser: la mariposa. Solo la mariposa es el insecto acabado y plenamente realizado. Metamorfosis similares tienen lugar tanto en la vida de la humanidad como en la vida del individuo. Cuando el hombre, por lo tanto, pasa de la infancia a la adolescencia, de la escuela a la vida, de la esclavitud a la libertad, desde la indiferencia hacia el otro sexo hasta el amor, en todos estos, y otros pasajes similares, exclama involuntariamente: solo ahora me he convertido en ser humano, y esto se debe a que solo ahora se ha convertido en un ser humano consumado, solo ahora ha satisfecho un impulso esencial de su naturaleza, hasta ahora ignorado o reprimido violentamente.

Tan necesaria como la distinción entre tú y yo, entre individuo y género, también es esa distinción que se encuentra dentro de uno y el mismo individuo entre necesario y superfluo, lo individual en el sentido de lo contingente, entre esencial e inesencial, siguiente y anterior, superior e inferior. ¡Obedece a los sentidos! Lo que es espacialmente más alto en el hombre es también lo que es cualitativamente más alto, lo que está más cerca de él, que ya no se puede distinguir de él, tal es la cabeza. Cuando veo la cabeza de un hombre, él es a quien veo; pero si solo viera su tronco no vería nada más que el tronco. Si pierdo mis manos y mis pies soy, sin ninguna duda, un hombre incompleto, defectuoso e infeliz, pero bien puedo vivir la existencia de un hombre incluso sin ellos; si por el contrario pierdo la cabeza me pierdo a mí mismo. Por lo tanto, hay una diferencia esencial entre lo mío y lo mío, una cosa que es mía puede faltar sin que yo me pierda y una cosa que es mía no se puede quitar sin que me pierda, una diferencia de la que no se puede prescindir sin perder la cabeza. En consecuencia, cuando el "Único" critica a Feuerbach porque, eliminando al teológico y sobrenatural "de arriba", ni siquiera elimina, juntos, el por encima y el por debajo que están enraizados orgánicamente en el hombre, lo critica solo por no haber perdido la cabeza, como en cambio le sucedió al "Único" y a otros, por la desesperación de la pérdida insustituible de la teología.

Si hoy me limito en mis gastos y en mis placeres de tener algo para vivir mañana, quizás no sea yo la providencia que vigila y dispone, con su autoridad, "por encima de mí", es decir, ¿sobre el egoísta de hoy que, por codicia, no dudaría en no dejar nada al otro, al hombre del mañana? Y cuando estoy acostado, enfermo e inerte, en una cama

—excepto en la memoria de la salud perdida o en la esperanza de sanación— ¿no sucede que me coloco, como el hombre sano, a un nivel mucho más alto que en el que me encuentro tan enfermo como los dioses inmortales en comparación con los hombres mortales? Y cuando estoy atormentado por el dolor y la ira ante una acción desafortunada llevada a cabo por mí bajo el estímulo de la pasión, ¿no me encuentro, como crítico y como juez, por encima de mí respecto al "pobre pecador"? Y cuando estoy comprometido en la creación de una obra, ¿acaso no uso todas las fuerzas que tengo para ese propósito? Y, por lo tanto, ¿no tengo la convicción de que este trabajo sea mi testamento, que en él confío al mundo todo lo que tengo, que me encuentro en los límites de mi desarrollo intelectual, de mi fuerza creativa? Y cuando termino el trabajo, ¿no me dejo atrás y debajo de mí, el creador del trabajo, y que un poco antes todavía era lo más alto que podía ser, mi *non plus ultra*? ¿No es posible que incluso mire desdeñosamente a la obra y a su autor? La vida humana, incluso en el contexto de uno y el mismo individuo, se reduce así a una alternancia continua que ora eleva lo más bajo al máximo, ora reduce lo máximo al mínimo. Cuando tengo hambre y sed, no me importa más que comer y beber; después de comer nada me importa más que descansar; después del resto nada más que el movimiento o la actividad, después de estos nada más que la conversación con amigos, y después de haber llegado al final de mi jornada laboral, honro, como el ser más alto y beneficioso, al sueño, el hermano de la muerte. Así, en cada momento de su vida, el hombre tiene algo por encima de él, pero, *nota bene*, algo humano. Solo cuando deja de ser, o, lo que es lo mismo, pierde la conciencia, también deja de ser algo por encima de él. Pongo sobre mí lo que aparece ante mí y lo que está detrás de mí; pero de frente, y en todo momento, se me presenta

esa fuerza intelectual y vital que aún no se ha agotado o consumido, detrás de lo que ya se ha consumado, alienado. Pero lo que puedo ser, lo que puedo hacer se me presenta necesariamente, sin darme cuenta, como algo más alto de lo que soy y hago, por eso los hombres siempre quieren ser y tener más de lo que son y tienen. Incluso aquellos pensamientos que surgen, que necesariamente surgen durante un trabajo, se ciernen sobre mí, como nubes en el cielo, hasta que caen ante mis ojos, como gotas de agua.

"Destruida la fe, Feuerbach cree encontrar un asilo en el amor"[15]. ¡Qué error! Feuerbach va, con pasos lentos y seguros, desde el ámbito de los sueños especulativos y religiosos a la tierra de la realidad, desde la esencia abstracta del hombre hasta su esencia real e integral, pero el amor, tomado solo para sí mismo, no agota toda la esencia del hombre. Para amar es también necesario el intelecto, la "ley de la inteligencia"; un amor sin sentido no se distingue del odio en sus efectos y acciones, porque no sabe lo que es útil o perjudicial, oportuno o impropio. Pero ¿por qué Feuerbach le da tanta importancia al amor? Porque el amor es el único tránsito práctico y orgánico, presentado por el objeto en sí, que conduce del reino de Dios al de los hombres, porque el amor es el ateísmo práctico, la negación de Dios en el corazón, en el sentimiento moral, en la acción. El cristianismo se define a sí mismo como la religión del amor, pero no es la religión del amor, sino la religión del egoísmo sobrenatural y eclesiástico, así como el judaísmo es la religión del egoísmo mundano y terrenal.

[15] "Después de la destrucción de la fe, Feuerbach se figura que entra en la bahía supuestamente segura del *amor*" STIRNER, Max. *Op. Cit.*, p. 92.

Por lo tanto, Feuerbach tuvo que tomar el cristianismo literalmente, es decir, traducir la palabra en una cosa, y la apariencia en esencia.

¿Feuerbach entiende el amor en un sentido fantástico y sobrenatural, en contradicción con el amor real, en un sentido en el que debe estar desprovisto de todo amor propio? Ni siquiera en un sueño. "Ninguna entidad —dice él, por ejemplo— puede negarse a sí misma". "Ser significa amarse a sí mismo". "Cuando alivio la miseria del otro, también alivio la mía, sentir la miseria del otro es ya una miseria", etc. Todo amor es egoísta en el sentido de que no puedo amar lo que está en contradicción conmigo; solo puedo amar lo que me satisface, lo que me hace feliz, es decir, no puedo amar nada que sea diferente de mí sin, por ello, amarme a mí mismo. Sin embargo, hay una diferencia notable entre lo que se llama amor egoísta e interesado y lo que se llama amor desinteresado. ¿Y cuál es esta diferencia? En pocas palabras: en el amor interesado, el objeto es tu cortesana, en el desinteresado, es tu amada. En ambos casos sientes satisfacción, pero en el primero subordinas la esencia a una parte, en el segundo, en cambio, la parte, el medio, el órgano está subordinado al todo, a la esencia; en el primero satisfaces, por supuesto, solo una parte de ti, en el segundo en lugar de ti mismo, tu esencia integral. En una palabra: en el amor interesado sacrifico lo más alto a lo más bajo, y, en consecuencia, un placer más elevado, a uno más vulgar, en el desinteresado, en lugar de lo más bajo a lo más alto.

Feuerbach precisamente implica que "la religión debe ser ética, que la ética es la única religión"[16]. Ciertamente,

---

[16] *Ibid.*, p. 93.

pero en contraste con el cristianismo[17], en el cual la moral, al regular la relación entre el hombre y el hombre, tiene solo una posición subordinada con respecto a la religión, que define la actitud del hombre con respecto a Dios. Pero Feuerbach pone al hombre por encima de la moral: "Al colocar a Dios como un ser que perdona los pecados, ciertamente no se plantea como un ser inmoral, sino como un ser más que moral, es decir, como un ser humano". Estas palabras representan el tránsito de la esencia de la ley moral a la esencia particular del cristianismo, es decir, a la esencia del hombre que, en sí y para sí, no es ni inmoral ni moral. Feuerbach no hace de la moralidad la medida del hombre, sino que, por el contrario, hace que el hombre sea la medida de la moral: es bueno lo que es conforme al hombre, lo que le corresponde; lo que está en contradicción con él es malo y despreciable. Para Feuerbach, las relaciones morales no son en absoluto sagradas "por sí mismas" —excepto en la medida en que están en oposición al cristianismo y "la voluntad de Dios"—; son sagradas solo por el hombre, sagradas solo por, y porque son relaciones entre hombre y hombre, y, por lo tanto, autoafirmaciones, satisfacciones que la esencia humana tiene de sí misma. Por lo tanto, es cierto que Feuerbach devuelve la moral en la religión, pero no para sí misma, *in abstracto*, no como un fin, sino solo como una consecuencia; no porque, para él, el ser moral, es decir, la esencia de la moral sea la esencia suprema —como lo es para el "protestantismo ilustrado", el racionalismo y el kantismo—, sino porque para él el ser humano, real, sensible e individual es el ser religioso, es decir, es el ser supremo.

---

[17] Pero juntas también sobre la base del cristianismo, como se explica con toda la claridad deseable.

"Está bien que Feuerbach honre los sentidos, pero él solo sabe encubrir el materialismo de su 'nueva filosofía' con lo que hasta ahora era propiedad del idealismo, de la 'filosofía absoluta'"[18]. ¡Hasta qué punto ha sobrevivido esta afirmación! "Único", Feuerbach no es ni idealista ni materialista. Para Feuerbach Dios, espíritu, alma, yo, son meras abstracciones, pero para él también son meras abstracciones el organismo, la materia, el cuerpo. Para él solo la sensibilidad es la verdad, la esencia, la realidad. ¿Alguna vez has oído o visto un organismo corpóreo, una materia? Solo has visto y escuchado esta agua, este fuego, estas estrellas, estas piedras, estos árboles, estos animales, estos hombres: siempre y solo extremadamente determinados, sensibles, individuales, nunca cosas, nunca organismos corpóreos, o almas, espíritus o cuerpos. Y aún menos Feuerbach apuesta por la identidad, ya que la identidad absoluta que une las dos abstracciones en una tercera abstracción. Feuerbach, por lo tanto, no es materialista ni idealista o filósofo de la identidad. Pero entonces, ¿qué es? Está en el pensamiento lo que está en la práctica, está en el espíritu lo que está en la carne, en esencia lo que está en los sentidos —él es el hombre, o más bien, dado que solo en la comunidad coloca el fundamento en la esencia del hombre—, es un hombre comunitario, comunista.

[18] STIRNER, Max. *Op. Cit.*, p. 415.

Anotaciones críticas a los *Principios de la filosofía del futuro*[1]

La filosofía moderna, a diferencia de la escolástica, buscó una certeza inmediata y, por ello, puso a la autoconciencia en el lugar del ser pensado o por pensar. Puesto que, como dice Descartes empleando otras palabras, lo pensante es más cierto porque está más próximo que lo pensado.

Pero el Yo de la autoconciencia, el espíritu, al cual la filosofía convierte en principio (ver *Principios* § 37 y § 38)[2] es,

[1] Esta traducción fue publicada por primera vez en la revista *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates, 7°*, 2019, pp. 57-63. Traducción de Pablo Uriel Rodríguez (*N. del T.*)

[2] "La filosofía moderna buscaba algo inmediatamente cierto. Recusó en consecuencia el pensamiento de la escolástica, carente de fundamento y de base, y fundó la filosofía en la autoconciencia; es decir, puso en el lugar del ser únicamente pensado, en el lugar de Dios, del ser supremo y último de toda filosofía escolástica, al ser pensante, al Yo, al espíritu autoconsciente; pues, para el pensador, lo pensante está infinitamente más próximo, más presente y es más cierto que lo pensado. Dudable es la existencia de Dios, dudable es, en general, lo que yo pienso; es indudable, en cambio, que yo soy, yo, es decir, el que piensa, el que duda. Pero la autoconciencia de la filosofía moderna solo es, una vez más, un ser pensado, mediado a través de la abstracción y, por consiguiente, un ser susceptible de duda. Indudable, inmediatamente cierto lo es tan solo lo que es objeto (*Objekt*) de los sentidos, de la intuición, del sentimiento"

FEUERBACH, Ludwig. *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Ediciones Folio, 1999, p. 105, § 37.

"Solo es verdadero y divino lo que no necesita de ninguna prueba, lo que es cierto inmediatamente por sí mismo, lo que se manifiesta y se sostiene inmediatamente por sí mismo, lo que suscita inmediatamente la afirmación de que es —lo simplemente decidido, simplemente indudable, lo que es claro como la luz del sol—. Pero solo es claro como la luz del sol lo sensible; únicamente allí donde comienza la sensibilidad se acaba toda duda y todo litigio. El misterio del saber inmediato es la sensibilidad.

Todo está mediado, sostiene la filosofía hegeliana. Pero solo es verdadero algo cuando ya no es mediado, sino inmediato. Las épocas históricas solo surgen por eso allí donde lo que precedentemente no era más que pensado, mediado, se convierte en objeto (*Objekt*) de la certeza inmediata, sensible —se convierte en verdad lo que antes no era más que pensamiento—. Es propio de la escolástica hacer de la mediación una necesidad divina y una propiedad esencial de la verdad. Su necesidad es solamente condicionada; ella únicamente es necesaria allí donde todavía subyace una falsa premisa; donde se presenta una verdad, una doctrina, en contradicción con una doctrina que es considerada como verdadera, que es respetada. La verdad que se media a sí misma es la verdad todavía atada a su antítesis. Se comienza con la antítesis, mas después se la suprime. Pero si ella es algo que debe ser suprimido, negado, ¿por qué debo comenzar con ella y no, en cambio, directamente con su negación? Un ejemplo. Dios, en tanto que Dios, es un ser abstracto; Él se particulariza, se determina, se realiza en mundo, en hombre; solo así es concreto, solo así está negado el ser abstracto. ¿Por qué no, pues, comenzar directamente con lo concreto? ¿Por qué lo cierto y probado por sí mismo no ha de ser superior que lo cierto a través de la *nadidad de su contrario*? ¿Quién, pues, puede elevar la mediación a necesidad, a ley de la verdad? Solo el que todavía es prisionero de lo que hay que negar, el que todavía lucha y litigia consigo mismo, todavía no está perfectamente conforme consigo mismo: en suma, solo aquel para el cual una verdad no es más que talento, el cometido de una facultad particular, aunque eminente, y no genio, es decir, el cometido de todo el hombre. El genio es el saber inmediato, el saber sensible. Lo que el talento únicamente tiene en la cabeza, el genio lo lleva en la carne y en la sangre; es decir, lo que para el talento todavía es un objeto (*Objekt*) del

él mismo, algo deducido, tomado del hombre, algo a ser pensado y, por esa razón, de carácter dudoso. Únicamente lo sensible es inmediatamente cierto: solo allí donde comienzan los sentidos, concluyen toda duda y disputa. Por haber explicado (*Principios* § 43)[3] que lo sensible no sería lo

pensar, para el genio es un objeto de los sentidos" FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1999, p. 106, § 38 (*N. del T.*)

[3] "Lo sensible no es lo inmediato en el sentido de la filosofía especulativa, en el sentido de que es lo profano, lo que se halla al alcance de la mano, lo que carece de pensamiento, lo que es de suyo evidente. La intuición sensible inmediata es más bien posterior a la representación y la fantasía. La primera intuición del hombre no es sino la intuición de la representación y la fantasía. La tarea de la filosofía, de la ciencia en general, no consiste por eso en apartarse de las cosas sensibles, esto es, reales, sino en llegar a ellas; no consiste en transformar los objetos (*Gegenstand*) en pensamientos y representaciones, sino en poner a la vista, es decir, hacer objetivo (*gegenständlich*) lo que para el ojo común no es visible.

Al comienzo los hombres solo ven las cosas tal como aparecen a él, no tal como ellas son; no ven en las cosas las cosas mismas, sino solo sus ideas sobre ellas; introducen su propia esencia en ellas, no distinguen entre el objeto (*Gegenstand*) y la representación de este objeto. El hombre inculto, subjetivo, está más cerca de la representación que de la intuición; pues en la intuición se ve arrancado de sí mismo, mientras que en la representación permanece dentro de sí. Pero, lo mismo que sucede con la representación, sucede también con el pensamiento. Los hombres se ocupan antes y por más tiempo de las cosas celestes, divinas, que de las terrenas, humanas, es decir, se ocupan antes y por más tiempo de las cosas vertidas al pensamiento, que de las cosas en el original, en su idioma original. Solo en los tiempos modernos la humanidad ha vuelto, como otrora en Grecia tras la antesala del onírico mundo oriental, a la intuición sensible, es decir, verídica, objetiva, de lo sensible, esto es, de lo real; y solo en virtud de ello ha vuelto de nuevo a sí misma; pues un hombre que solo se entregue a seres de la imaginación o del pensamiento abstracto, no es, él mismo, más que un ser abstracto y fantástico, pero no un ser real y auténticamente humano. La realidad del hombre solo depende de la realidad de su objeto (*Gegenstand*). Si Tú no tienes

inmediato en el sentido de la filosofía especulativa y otorgarle el significado de lo profano, de aquello que está a la mano, lo no pensado, de lo que se comprendería por sí mismo se me ha acusado de una violenta contradicción y sobre ello se han construido una multitud de consecuencias que encuentro ominosas.

De considerarse únicamente las palabras es innegable que estas determinaciones se contradicen. Así las cosas, es posible probar en todas partes contradicciones si no se presta atención a los fundamentos de por qué algo es dicho, si se pasa por alto las relaciones dentro de las cuales algo se dice. Pero en realidad estas determinaciones no se contradicen. En primer lugar, yo hablo de lo sensible como de lo inmediatamente cierto en oposición a aquella filosofía que está separada de los sentidos. Y a esta proposición la confirmará todo aquel que no se haya puesto en la perspectiva de la abstracción o que haya sido adoptado por ella. La historia de la religión y de la humanidad corrobora esta proposición al enseñarnos que, para ella, lo primero e inmediatamente cierto son tanto la esencia sensible de la naturaleza como la esencia sensible del ser humano; al enseñarnos que, al menos originariamente, los seres humanos hacen que toda certeza dependa únicamente de los sentidos y que para ellos solo *es* lo que es sensible. Lo corrobora la historia, la ciencia, es decir, lo corrobora la ciencia natural; finalmente, nos lo corrobora la historia cotidiana de cada quien, diciendo que permanecemos en la oscuridad y la duda hasta que hacemos de algo un objeto de la intuición inmediata o mediatamente sensible, es decir,

nada, Tú no eres nada" FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1999, p. 111, § 43 (*N. del T.*)

un objeto de la intuición *imaginativa*. Pero, entonces, yo señalo una situación distinta, no menos notable.

El hombre natural simple se apoya sobre la verdad de los sentidos, mas no lo hace de un modo distinto al del niño quien no diferencia entre la esencia aparente y la esencia real de una cosa. Por tanto, así como el ser humano comienza a pensar y a observar con atención y descubre la *apariencia de los sentidos*, de igual manera desecha esta apariencia junto con la esencia verdadera de los sentidos; así, cayendo en el extremo, el hombre convierte aquella esencia que se distingue de la esencia aparente en una esencia de una especie completamente diferente y pone esencias por él concebidas en el lugar de las realidades sensibles. Así las cosas, ante nuestros oídos —acostumbrados desde la niñez a condenar los sentidos como negadores de Dios y a adorar como al ser más elevado y verdaderamente divino al ser sin sentidos ni cuerpo—, la verdad de los sentidos se convierte en algo espantoso y sin consistencia. A esta tendencia me opuse en mis *Principios*. Puse a los sentidos como el criterio, es decir, la señal y el fundamento del ser humano y de la realidad. Ciertamente no a los sentidos animales, sino a los sentidos humanos[4]. No los sentidos para sí, los

---

[4] "El hombre no se distingue de ningún modo del animal solamente por el pensar. Todo su ser constituye más bien su diferencia con respecto al animal. Ciertamente, quien no piensa, no es hombre; mas no porque el pensar sea la causa del ser, sino únicamente porque es un efecto y una particularidad necesaria del ser humano.

De ahí que tampoco aquí tengamos necesidad de rebasar el dominio de la sensibilidad para reconocer al hombre como ser que está por encima de los animales. El hombre no es un ser particular, como lo es el animal, sino un ser universal y, por ello, no es un ser limitado y no-libre, sino un ser ilimitado y libre; pues universalidad, ilimitación y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe, por ejemplo, en una facultad particular, en la voluntad, del mismo modo que esta universalidad no reside en una facultad particular de la capacidad de pensar, en la razón;

sentidos sin cabeza, sin entendimiento, sin pensamiento; pues también a la mera visión le pertenece el pensamiento. No soy capaz de ver si no transformo algo en el objeto de mi atención separándolo de los objetos que lo rodean y fijándolo para sí mismo. Pero, así como tan poca cosa es el sentido sin el pensamiento, también poca cosa es el pensamiento, la razón, sin los sentidos; pues únicamente el sentido me ofrece seres y objetos reales y efectivos.

---

esta libertad y esta universalidad se extienden a todo su ser. Los sentidos de los animales son, ciertamente, más agudos que los del hombre, pero solo en relación con determinadas cosas que están en necesaria conexión con las necesidades de los animales, y son más agudos precisamente en virtud de esta determinación, de esta delimitación exclusiva a algo determinado. El hombre no tiene el olfato de un perro de caza, ni el de un cuervo; pero ello es así únicamente porque su olfato es un sentido que comprende toda clase de olores, siendo así un sentido más libre e indiferente respecto de olores particulares. Allí donde, empero, un sentido se eleva por encima de los límites de la particularidad y su dependencia de la necesidad, allí también se eleva a un significado y a *una dignidad autónomas y teoréticas*: el sentido universal es entendimiento, la sensibilidad universal es espiritualidad. Incluso los sentidos inferiores, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales, a actos científicos. El olor y el sabor de las cosas son objetos (*Gegenstand*) de las ciencias naturales. Incluso el estómago del hombre, a pesar del menosprecio con que lo consideramos, no es un ser animal, sino humano, pues es un ser universal no limitado a determinadas clases de alimentos. Precisamente en virtud de esto es libre el hombre de la furia voraz con que el animal se lanza sobre su presa. Déjale al hombre su cabeza, pero ponle el estómago de un león o de un caballo; sin duda, dejará de ser un hombre. Un estómago limitado solo se aviene con un sentido limitado, esto es, animal. La relación moral y razonable del hombre con el estómago reside, pues, también en el solo hecho de tratarlo como un ser humano, y no como un ser animal. Quien considera que la humanidad termina en el estómago y rebaja el estómago a la clase de los animales, también autoriza al hombre a la bestialidad en el comer" FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1999, p. 121, § 53 (*N. del T.*)

En relación con el contenido el pensamiento, el espíritu, la razón no dice nada distinto a los sentidos. El pensamiento solo me dice de forma conexa aquello que los sentidos me dicen de manera dispersa y aislada; una conexión que por eso mismo se denomina y es entendimiento. Porque, así como la reunión de varias palabras ofrece una proposición, esto es, algo con sentido; de la misma manera, una cosa sensible es primero para mí un objeto del entendimiento, una cosa cuyo ser conozco al unificar sus diferentes propiedades que me son dadas por medio de los sentidos. "Gracias a los sentidos —lo digo nuevamente[5]— leemos el libro de la naturaleza, pero no lo comprendemos a través de ellos". Esto es correcto. Sin embargo, el libro de la naturaleza no consiste en un caos de letras y caracteres mezclados entre sí de manera salvaje y confusa. No es una mezcla caótica en la cual solo el entendimiento introduce orden y conexión; la reunión de las letras y los caracteres en una proposición comprensible no es una unificación creada de forma subjetiva y arbitraria por el entendimiento. No: por medio del entendimiento diferenciamos y reunimos las cosas, pero esta operación tiene su fundamento en lo que los sentidos nos dan de modo diferenciado y reunido. Separamos aquello que la naturaleza ha separado, reunimos lo que ella ha reunido. A las cosas y los fenómenos de la naturaleza los ordenamos entre sí en relación de razón y consecuencia, causa y efecto, porque también fáctica, sensible y objetivamente las cosas están entre sí en dicha relación[6].

---

[5] *Cfr.* Las últimas páginas del tratado *Crítica del Idealismo* y *Contra el dualismo*, etc.

[6] "Las cosas no deben pensarse de otro modo que aquel en que se presentan en la realidad. Lo que en la realidad está separado, tampoco debe ser idéntico en el pensamiento. Eximir al pensar, a la idea —al mundo

El pensamiento estudia, busca y extrae lo uno, lo igual y lo universal de los fenómenos, pero para encontrarlo antes tiene que haber percibido sensiblemente los fenómenos sensibles. Inicialmente el pensamiento se conduce de forma bastante torpe e infantil, incluso cuando se trata de aclarar los fenómenos más habituales. La diferencia entre la actividad del pensamiento tal y como la ejercita un hombre desde el punto de vista primitivo de la percepción sensible y aquella tal y como es ejercitada desde el punto de vista de la ciencia, puede intuirse a partir del siguiente ejemplo. ¿De dónde viene la lluvia y cuál es su causa? A esta cuestión el hebreo responde en el Antiguo Testamento: viene de aguas o masas de lluvia acumuladas en el cielo. Explica, de este modo, la lluvia a partir de la lluvia, expresa en la causa lo mismo que percibe en el fenómeno. De un modo similar, se explica a sí mismo la lluvia el habitante de Groenlandia: ella viene de un lago que está arriba en el cielo, cuando éste se desborda el agua cae sobre la tierra[7]. Una explicación verdadera de la lluvia se da únicamente a partir de los vapores de agua presentes en el aire que, a consecuencia del enfriamiento de las capas de aire o del aumento de los vapores, alcanzan el máximo de su fuerza de expansión pasando del estado gaseoso al líquido. La sensibilidad sin pensamiento permanece en un fenómeno aislado y lo explica sin reflexión, sin crítica, sin investigación, sin compararlo con otro fenómeno, explica al

---

intelectual en los neoplatónicos— de las leyes de la realidad, es el privilegio de la arbitrariedad teológica. Las leyes de la realidad son también las leyes del pensar" FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 1999, p. 113, § 45 (*N. del T.*)

[7] Bastholm, conocimiento del hombre en su estado salvaje y bruto. [Feuerbach se refiere a la obra *Notas históricas para el conocimiento del hombre en su estado salvaje y bruto* del predicador y teólogo danés Christian Bastholm (1740-1819) (*N. del T.*)]

fenómeno de manera inmediata y a partir de sí mismo. La intuición con pensamiento, por el contrario, conecta las diversas clases de hechos sensibles (que aparentemente nada tienen en común) en una totalidad, en una unidad. El hombre *piensa* únicamente allí donde se eleva a una síntesis de lo que percibe sensiblemente.

Por el hecho de elevarse al punto de vista del pensamiento, no accede el hombre a otro mundo, a un reino espiritual, a un mundo de pensamientos sobrenatural. Más bien, permanece sobre el mismo suelo, sobre el suelo de la tierra, de la sensibilidad. Únicamente se desplaza a un ámbito de intuiciones sensibles más amplias, ilimitadas y universales. Pensar es, ante todo, percibir lo múltiple y distinto y transformarlo en una forma conceptual adecuada.

Toda actividad conceptual se funda sobre una actividad de intuición más o menos abarcadora. Cuando la humanidad se eleva al punto de vista de una cultura espiritual, entonces, ciertamente, se omite la necesidad de una intuición sensual inmediata. Los ojos de los otros me colocan por encima de la necesidad de utilizar los míos: las cosas que vieron o vivenciaron otros, ya comunicadas a través de la escritura o el relato, son para mí objetos del espíritu, de la fantasía, del pensamiento. Este nivel, en el cual, gracias a la tradición y la escritura, el hombre se exime de la necesidad de la intuición inmediata, es, a su vez, el nivel donde el hombre se aliena de sus sentidos, donde olvida que el conocimiento tiene su origen en los sentidos, donde pone al conocimiento mediato y tradicional por sobre el inmediato, donde convierte al pensamiento, al espíritu, en un ser que difiere *toto genere*, esto es, absolutamente, de los sentidos.

Cierto es que el hombre se sirve de los ojos con el propósito de adquirir un saber o conocimiento histórico, con el propósito de leer; no obstante, en estos casos el ojo no está en su *ese*, no posee ningún objeto que se relacione inmediatamente con la visión. Las letras solo son los signos sensibles de las palabras, signos que únicamente poseen sentido para el entendimiento y no para los sentidos. No hay por ello de qué asombrarse si, alcanzado determinado nivel, los sentidos pierden su valor y su significado ante los ojos del hombre; no hay de qué asombrarse si los sentidos, siendo originalmente maestros, sean rebajados al rango de servidores de las necesidades vitales cotidianas. Mas con ello el hombre deviene un ser mutilado, estropeado, espectral y junto con la pérdida de los sentidos pierde también su sano entendimiento (sentido común). Alcanzado este punto de vista, por medio del pasado el hombre olvida el presente, olvida lo que es por medio de lo que ya no es. Otrora objeto de los sentidos, ahora el pasado es solo un objeto del espíritu, es decir, un objeto del recuerdo, de la memoria. Únicamente lo "histórico" (no lo vivo, lo sensible, lo presente y lo inmediato) le resulta esencial y verdadero al historiador, aunque lo mismo cabe para los juristas, teólogos, filólogos y también los filósofos tradicionales que solo viven de los conceptos transmitidos. Todas las cosas y realidades le interesan al historiador solo a condición de que hayan sido transformadas en objetos de la erudición histórica. El historiador moldea el presente en conformidad con el pasado; el historiador es un cricétido[8] que no escarba en la carne viva, sino en los excrementos de la humanidad. Lo muerto es para él lo vivo, pero, justamente por ello, lo vivo es para él lo muerto; lo que carece

[8] Los cricétidos son una familia de roedores miomorfos (*N. del T.*)

de existencia; para él lo más lejano es lo más cercano; lo sensible, lo real es lo más distante.

Debido a esa inversión característica de nuestra cultura ahora resulta imperioso que restituyamos la relación correcta, que pongamos, nuevamente, la meta por sobre los medios, que en todas las relaciones retornemos a lo originario, a la naturaleza, no a esa naturaleza que es objeto del hombre bruto, sino a la que es un objeto de la formación científica.

Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico[1] [2]

1822
Ansbach

Quien abandona el apetito por las cosas mundanas y piensa en lo que no es mortal, fija su ancla con tal firmeza que ninguna corriente ni tormenta lo mueve en lo más mínimo.

Opitz.

Esfuérzate más en esconder tus méritos que en esconder tus defectos.

San Bernardo.

[1] Esta traducción fue publicada por primera vez en la revista *Teología y cultura, año 16, vol. 21*, 2019, pp. 153-178. Traducción de Pablo Uriel Rodríguez y Alejandro Peña Arroyave (*N. de los T.*)

[2] ¡Sólo fragmentos! Por tanto, nada completo, nada acabado. ¿Por qué? En parte, por falta de tiempo, ganas e interés en mi pasado; en parte, también, por la falta de documentos y notas que o bien cayeron en manos extrañas o bien se perdieron. Así, por ejemplo, los extractos que vienen inmediatamente a continuación son los únicos vestigios del que, sin lugar a dudas, es el período más indiferente de mi vida, mi etapa en el *Gymnasium* que finaliza en el año 1822. Por este motivo, momentos muy influyentes no se encuentran representados en esta colección de fragmentos; otros solo son vagamente aludidos.

Cuando te elogien, no te permitas volverte vanidoso. Piensa que, elogiándote a ti, se elogia al que actúa a través de ti.

Lo que haces bien, no lo hagas para tu gloria, sino para gloria de aquel a quien le debes la fuerza y el poder de hacer el bien. De ti únicamente surge la capacidad de pecar; la de hacer el bien, surge de Dios.

San Agustín.

1824
Heidelberg

¡Querido padre!... Mi deseo para Pascuas es trasladarme a la Universidad de Berlín, el lugar más apropiado para continuar tanto con mi formación teológica como con mi formación general. Sabes por mi carta anterior que aquí el único hombre que me satisface por completo es Daub[3]. Ya escuché sus principales cursos: en el semestre anterior, además del curso sobre moral teológica, asistí a su curso

---

[3] Karl Daub (1765-1836): teólogo y protestante alemán de gran influencia en el siglo XIX. Cursó sus estudios en la Universidad de Marburgo y ejerció la docencia en la Universidad de Heidelberg desde 1795 hasta su muerte. Fue rector y colega de Hegel en Heidelberg. Su pensamiento teológico procuró la reconciliación entre la ortodoxia y el pensamiento especulativo. Primeramente kantiano, en segunda instancia seguidor de Schelling y, por último, partidario de Hegel. Una de sus obras principales fue el volumen doble titulado *Judas Ischarioth, oder Betrachtungen über das Böse im Verhältniss zum Guten* (*Judas Iscariote o reflexiones en torno al mal en relación al bien)* publicado entre 1816 y 1818. El libro aborda el clásico problema cristiano del origen del mal asumiendo posiciones cercanas al dualismo gnóstico al concebir al mal como un "falso milagro" (*N. de los T.*)

brillante sobre el origen del mal moral, en el cual la Dogmática, que es el centro y epítome de todo su ser espiritual es, por así decirlo, la esencia de su razón. Pero ¿qué debería hacer aquí si ya he perdido a Daub, la única estación de mi vida en este lugar? Paulus[4], como ya te he escrito, es insoportable en su exégesis y no menos insoportable en su historia eclesiástica. Incluso en esas materias no puede abstenerse de ofrecer su sabiduría y sus opiniones subjetivas ni tampoco de derivar sus gloriosos pensamientos de vulgares motivos psicológicos. Si procuro ir a una lección sobre historia de la iglesia, quiero escuchar sobre historia de la iglesia y no las opiniones e hipótesis de este o aquel maestro que dicta la lección. Uno simplemente presenta los hechos de modo objetivo, sean acciones o pensamientos, los presenta tal y como estos hechos resultan a partir de su propia naturaleza, como ellos se determinan necesaria y recíprocamente, los presenta así como ellos llevan vida o muerte. Luego se explica la historia a partir de sí misma y se muestra lo que es verdadero y lo que no lo es sin precisar de comentario alguno. Para apreciar la grandeza y la majestuosidad de la catedral de Colonia, uno realmente no necesita a un arquitecto moderno a su lado. Además: aquí el único filósofo es Erhard, pero es un filósofo en los papeles

---

[4] Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851): teólogo y protestante alemán. Se formó en el Seminario de Tubinga; luego se desempeñó como docente de lenguas orientales en la Universidad de Jena y como profesor de teología y consejero en la Universidad de Würzburgo. Entre 1811 y 1844 dictó clases en la Universidad de Heidelberg sobre exégesis del *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* y también sobre Historia de la Iglesia. Consagró numerosas investigaciones al problema del Jesús histórico, en las cuales enfocaba el cristianismo primitivo desde la perspectiva del racionalismo clásico alemán. Fiel exponente de la Ilustración alemana del siglo XVIII el curso de su pensamiento se mantuvo alejado de las tendencias idealistas de principios del siglo XIX (*N. de los T.*)

y no en los hechos. A menudo posee buenos y bellos pensamientos, pero están junto a él abandonados, como un huérfano. Sus pensamientos se gruñen entre sí como perros y gatos en lugar de fundirse en una llama de amor y sacrificarse a un único pensamiento fundamental.

Tras haber escuchado lo más exquisito del glorioso Daub, cuan ventajoso sería para mi escuchar no solo con mis oídos sino también con mi espíritu y mi alma y continuar mi carrera en Berlín. Allí, a diferencia de aquí, no se yergue un único árbol del cual puedo tomar el fruto del conocimiento y la ciencia, sino todo un jardín colmado de árboles florecientes y repletos de frutos. Allí cada ciencia, así como la casi totalidad de sus respectivas partes, es representada por los hombres más calificados y famosos. ¡Allí puedo escuchar la palabra viviente del espíritu no solo desde la cátedra sino descendiendo del púlpito desde la boca de un Schleiermacher, reconocido como el más grande orador espiritual de nuestro tiempo! ¿Dónde es posible asistir a una mejor exégesis que la del gran Schleiermacher? ¿Dónde puedo oír una mejor historia de la iglesia que la dictada por el reputado y estimado Neander[5]? Tales seminarios son extremadamente necesarios para los teólogos y los he deseado ardientemente desde hace mucho tiempo. A comparación de lo que sucede aquí, en Berlín la filosofía está en otras manos. Al margen de que deseo de todo corazón ser introducido profundamente en el estudio

---

[5] Johann August Wilhelm Neander (1789-1850): historiador alemán. Judío de nacimiento, el nombre que abandonó tras su conversión al cristianismo (1806) era David Mendel. Cursó sus estudios universitarios en Halle bajo la influencia de Schleiermacher. Fue profesor en la Universidad de Hamburgo y a partir de 1813 comenzó a impartir clases sobre historia eclesiástica y exégesis del *Nuevo Testamento* en Berlín (*N. de los T.*)

de la filosofía, también el gobierno bávaro obliga a cursar seminarios filosóficos. Y si ha de ser así, y para que uno no pierda su tiempo con un nombre sin contenido, entonces es ciertamente mejor asistir a un verdadero seminario filosófico y no a uno que tan solo es llamado de ese modo.

Berlín

¡Querido padre! Si bien mi estadía en la universidad se extendió tan solo cuatro semanas, esas semanas ya me resultaron de una utilidad infinita. Lo que con Daub aún era oscuro e inentendible o me parecía, cuando menos, infundado; lo comprendí con claridad y en su necesidad como consecuencia de las pocas lecciones que hasta ahora tomé con Hegel. Lo que ardía tímidamente en mí como un fósforo, ahora lo veo quemarse en brillantes llamaradas. No creas que me engaño. Es completamente natural que alguien alentado por el impulso del conocimiento y preparado y entrenado en el pensamiento por un hombre como Daub, llegue a Hegel y sienta en pocas horas la plenitud de su pensamiento y profundidad. En sus lecciones Hegel no es tan confuso como en sus escritos, de hecho, es mucho más claro y fácil de entender porque toma verdaderamente en consideración la capacidad de comprensión de sus oyentes. Pero lo glorioso en él es que incluso cuando no desarrolla con rigurosidad filosófica el concepto de algún tema, sino que se introduce en su representación habitual, permanece, pese a todo, en el punto central de dicho tema.

1825

¡Querido hermano! Tenía mucho para escribirte, pero tan poco tiempo y ganas de hacerlo. Solo esto: he cambiado de la teología a la filosofía. ¡No hay salvación fuera de la filosofía! El hombre solo satisface a los hombres, si se satisface

a sí mismo; solo puede lograr algo, si tiene la confianza para lograrlo. Mi pasión por la filosofía avala, no obstante, mi aptitud para la filosofía. Ya aquí en Berlín progresé en el pensamiento infinitamente más de lo que lo había hecho anteriormente. En ninguna otra parte se avanza con mayor rapidez que en el pensamiento. Una vez liberado de sus límites, el pensamiento es una corriente irresistible que nos arrastra cada vez más lejos.

¡Querido padre! Sí, así es: renuncié a la teología, pero no lo hice de manera intencionada o imprudente. No renuncie a ella porque no me guste, sino porque no me satisface, porque no me da lo que pido, lo que necesariamente exijo. Sencillamente mi espíritu no se encuentra en los límites de la tierra santa. Mi mente está en el amplio mundo, mi codiciosa y despótica alma quiere devorarlo todo. Mi deseo es sencillamente ilimitado: quiero la naturaleza ante cuya profundidad vuelve a temblar el teólogo cobarde; quiero imprimir al hombre en mi corazón, pero al hombre total, no el hombre del teólogo, el hombre del anatomista o del jurista, el hombre que es objeto del filósofo. Alégrate conmigo, una nueva vida, una nueva época ha comenzado en mí. Alégrate, pues escapé de la sociedad de los teólogos y cuento entre mis amigos a espíritus como Aristóteles, Spinoza, Kant y Hegel. Rechazarme a mí mismo reingresando en la teología, significaría reintroducir a un espíritu inmortal en su envoltorio muerto, hacer retroceder a una mariposa a su estado de crisálida.

1826

He terminado con Hegel. Exceptuando sus clases sobre Estética he oído todas sus lecciones, su Lógica, incluso, en dos oportunidades. Pero la Lógica de Hegel es, por decirlo de

algún modo, el *corpus juris*, el *Pandekten*[6] de la filosofía. Ella contiene la totalidad de la filosofía, tanto la antigua como la moderna, en conformidad con los principios de pensamiento hegelianos. La Lógica, además, es la presentación del método de Hegel. Con todo, lo más importante es aprovechar no sólo el contenido, sino también el método de una filosofía.

1827-1828
Duda

¿Cómo se relaciona el pensamiento con el ser? ¿Cómo se relaciona la Lógica con la naturaleza? ¿Están justificadas las transiciones entre estos términos? ¿Dónde radica la necesidad o el principio de estas transiciones? Hacia el interior de la Lógica observamos que simples determinaciones tales como el ser, la nada, el algo, lo otro, lo finito, lo infinito, la esencia, la apariencia se traspasan de una a la otra y se superan mutuamente. Pero se trata de determinaciones que en sí mismas son abstractas, unilaterales y negativas. Pero ¿cómo es posible que la Idea, en tanto que totalidad que resume todas estas determinaciones, sea puesta en la misma categoría junto a sus determinaciones finitas? La necesidad del progreso lógico es la negatividad inherente a las determinaciones lógicas. Pero, entonces ¿qué significa la negatividad en la Idea absoluta y perfecta?, ¿significa que ésta únicamente existe en el elemento del pensamiento? ¿A partir de qué sabemos que, no obstante, existe otro elemento? ¿A partir de la Lógica? De ninguna manera, puesto que a través de sí misma la Lógica sólo se conoce a

[6] *Pandekten* (*Digesto* en latín) es una obra jurídica publicada por el emperador bizantino Justiniano I en el año 533 d. C. Se trata de una recopilación de sentencias judiciales que servía como material de consulta para los "juristas" de la época (*N. de los T.*)

sí misma, solo conoce al pensamiento. Lo otro de la Lógica no se deduce a partir de la Lógica, no se deduce de un modo lógico sino no-lógico. Dicho de otro modo: el tránsito de la Lógica a la naturaleza es posible porque el sujeto pensante encuentra fuera de la Lógica una existencia inmediata, una naturaleza y debido a su inmediatez, es decir, en virtud de su perspectiva natural es obligado a reconocerla. De no existir la naturaleza, la virgen inmaculada de la Lógica nunca la extraería de sí misma.

¿De qué manera se relaciona la filosofía con la religión? Hegel insiste en la coincidencia entre ambas especialmente a través de las enseñanzas del cristianismo. Al mismo tiempo, Hegel concibe la religión solo como una etapa del espíritu. Las religiones instituidas contienen innumerables cosas repulsivas e irreconciliables con la verdad. Pero ¿no debería la religión ser concebida en su generalidad? ¿la concordancia de la religión con la filosofía no debería ponerse únicamente en el reconocimiento y la legitimación de determinadas doctrinas? ¿Existe alguna otra concordancia?

¿Cómo se relaciona la filosofía hegeliana con el presente y el futuro? ¿No es esta filosofía el mundo pasado como mundo pensado? ¿No es el recuerdo de la humanidad, el recuerdo de lo que ella fue pero que ya no es?

1828
Dissertatio
De ratione una, universali, infinita

Todos los hombres tienen en común el hecho de pensar. El pensamiento no es algo que a alguno le corresponda y a otro le falte; el pensar pertenece esencialmente al hombre.

Por este motivo, el pensamiento es algo comunitario y universal. La razón es la humanidad del hombre; es el género del hombre en la medida en que éste sea pensante. Pero ¿de qué modo se relacionan el género con el individuo, la esencia con la existencia, la razón con el sujeto pensante? ¿Se asemeja a la relación de lo universal con lo individual en general, por ejemplo, a la relación entre la Nariz y las narices particulares existentes? Cada nariz es una nariz particular y específicamente determinada. Pero su esencia, sin embargo, no está particularmente determinada. No se trata de que sea corta o larga, puntiaguda o redondeada; no se trata de que sea particular, sino simplemente de que sea una nariz. Al margen de sus características peculiares y de su particularidad esta nariz no es diferente de las otras, la esencia es en todas la misma. Pero la Nariz no existe, es una entidad abstracta; solo existen las múltiples y diversas narices. En este caso, la esencia, idéntica a sí misma, es solo una idea, un pensamiento. ¿Posee cada hombre una razón particular y determinada, así como tiene una nariz particular y determinada?[7] ¿Es la razón también solo una abstracción? ¡No! Mientras pienso, soy un sujeto pensante; lo universal como universal, la razón inmediatamente como razón son reales y están presentes en mí. Es necesario que la esencia y la existencia sean aquí una unidad inseparable. Es necesario que yo como pensa-

[7] En efecto, el ser humano tiene una razón propia, así como posee *una nariz propia*, tiene una *cabeza propia* en general. La identidad de la razón es solo una identidad de la organización —una identidad que necesitamos para pensar y hablar— pues la palabra es general, en tanto género, fija para sí, de modo independiente, pero por ello no debemos olvidar que la palabra es solo un producto de nuestro pensamiento. Por cierto, es innecesario someter los pensamientos expresados aquí a una crítica particular, ya que, por lo menos de modo indirecto, se ha incluido en mis escritos posteriores (1846).

dor, en el acto de pensamiento, que yo en tanto que individuo, no me relacione con la razón entendida como mi esencia del mismo modo en que yo, entendido como individuo sensible, me relaciono con mi género. En el pensamiento soy una *esencia pura*, en el pensamiento es superada la diferencia entre lo universal y lo particular. La razón existe en el individuo como *en sí misma*. Si no fuese así, ya no sería más la razón y caería en la categoría del ser sensible. Ningún concepto se deja abstraer a partir de la razón y fijar como género. La razón es inseparable de sí misma, ella es su propio género, es pura unidad consigo misma. Su esencia es su existencia, su existencia es su esencia. Aquello que Plotino dice sobre el alma: "en ella no es posible distinguir el alma como tal de la esencia del alma; el alma es únicamente una forma pura"; lo que los teólogos dicen de Dios: eso vale para la razón. La razón no es de naturaleza sensible, no existe en la forma de la sensibilidad, sino en sí misma, es decir, en la forma de esencialidad y universalidad suprasensible. Existe, únicamente, en identidad consigo misma, su relación con la existencia es su relación consigo misma. En el pensamiento concebido como acto en el que la razón se hace efectiva o en tanto que pensador no soy ni éste ni aquel, sino nadie o ninguna persona en particular; no soy *un* hombre, sino sencillamente hombre. No estoy alejado, diferenciado y separado de los demás —como lo estoy en tanto que ser exclusivamente sensible—, sino que soy *uno con todos los otros*, con todos los hombres, y ello, justamente, porque la razón como unidad consigo misma o como absoluta identidad es la unidad de todos; porque la razón tanto por su esencia como por su existencia es unidad. La apariencia sensible de la unidad infinita y la universalidad de la razón es el lenguaje. El lenguaje no hace universal al pensamiento. El lenguaje únicamente indica o realiza lo que el pensamiento es en sí mismo: no mi

pensamiento, sino el pensamiento de todos, al menos como posibilidad.

1829-1832
De las Lecciones de Erlangen sobre Lógica y Metafísica

¡Señores! Les expongo la Lógica, pero no en el sentido en que es habitualmente enseñada, aunque se las haré conocer íntegramente en virtud de la historia: expongo la doctrina del pensamiento como doctrina del conocimiento, como metafísica. También expongo la lógica como Hegel la concibe y presenta; pero no lo hago en y con palabras hegelianas, sino únicamente en el sentido hegeliano, no como un filólogo, sino como un filósofo. Con todo, no expongo la Lógica como Hegel en el sentido de la filosofía más elevada, última y absoluta, sino como *organon* de la filosofía. Pero incluso el *organon* mismo de la filosofía debe ser o generar filosofía; el *organon* mismo del conocimiento debe ser o generar conocimiento. La Lógica en el sentido de la Metafísica es un resultado necesario de la historia de la filosofía precedente. La más adecuada introducción a la Lógica es, por ello, una presentación de la historia de la filosofía.

1830
Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

Ahora es de máxima importancia, superar la vieja escisión entre el más acá y el más allá para que la humanidad se concentre, con toda su alma y todo su corazón, en su mundo y su presente. Puesto que únicamente esta concentración indivisa en el mundo real engendra nueva vida, grandes hombres, grandes intenciones y acciones. La "nueva religión", en lugar de individuos inmortales, ha de

postular, más bien, hombres eficientes, hombres intelectual y corporalmente sanos. Para estos hombres la salud posee más valor que la inmortalidad.

Solo para el más miserable es el mundo miserable y solo para quien está vacío está el mundo vacío. El corazón, al menos el corazón saludable, ya tiene aquí su completo sosiego. Una "nueva religión" que ponga nuevamente su meta en un futuro, en un más allá del hombre es tan falsa como el cristianismo. La "nueva religión" no es la religión de la acción y del pensamiento que viven en el eterno presente, sino que es la religión del sentimiento y la fantasía, porque solo la fantasía es el órgano del futuro. No es un progreso, sino un retorno porque ya el protestantismo, a su manera, ha reconciliado la religión con el mundo real.

El coche de la historia universal es un coche estrecho. Como en él ya no se puede entrar, una vez pasado el momento justo, solo se puede obtener un lugar en él si uno hace abstracción de las comodidades de los antiguos hogares y solo lleva consigo lo que es inalienable, necesario y esencial. Sin lugar a dudas, Bías de Priene[8] debe parecerle demasiado "abstracto y negativo" a aquellos que emigran junto a él cargando consigo sus utensilios. Sin embargo, para la filosofía no existe otro modo de emigrar fuera del cristianismo más que haciéndolo del modo en que Bías

---

[8] Bías de Priene fue un filósofo griego del siglo VI a. C. Es uno de los siete sabios de Grecia. Sus conciudadanos de la ciudad de Priene solían acudir a él para dirimir conflictos legales. Sus contemporáneos lo consideraban "el más sabio de los hombres". En una ocasión su ciudad natal sufrió el asedio del ejército de Ciro y sus habitantes decididos a abandonar su patria cargaban en su escape todos sus objetos de valor. Cuando a Bías le preguntaron porque no llevaba nada consigo contestó: "Llevo conmigo todas mis cosas" (*Omnia mea mecum porto*) (*N. de los T.*)

abandonó su patria. Aquel que no comprende esto, es decir, quien renuncia al cristianismo positivo, pero, a su vez, quiere rescatar la representación del más allá cristiano, aunque con modificaciones, ese prefiere permanecer dentro del cristianismo.

1834
"Aforismos filosófico-humorísticos"

De la mano de mis trabajos científicos abstractos —así lo quiere el espíritu— deben siempre aparecer escritos que, por decirlo de algún modo, graben la filosofía en el corazón de la humanidad. Escritos que, surgidos de la vida, intervengan inmediatamente en la vida. Con estos escritos tengo en mente un *género* peculiar. Este escrito proporciona al respecto una muestra parcialmente infructuosa.

1834-1836[9]
Diario

La religión es el primer amor, el amor de los muchachitos, el amor que cree que su objeto es profanado por el conocimiento. La filosofía, por el contrario, es el amor matrimonial, el amor del hombre adulto, el amor que posee y disfruta su objeto. Pero un amor que, a su vez, destruye todos los encantos e ilusiones que están unidas a los misteriosos secretos del primer amor.

Creer en Cristo significa creer en la bondad de la esencia humana a pesar de las faltas de un hombre o de la triste

[9] Algunas de los siguientes fragmentos corresponden a un tiempo posterior, pero pertenecen a la perspectiva que aquí designan. Para designar este punto de vista también elegí la expresión: Diario.

experiencia que hacemos de individuos humanos particulares. Cristo era el hombre, en tanto que un hombre. La fe en Cristo es la fe en el hombre.

El hombre posee defectos para, a través de ellos y en contradicción con ellos, conocer y desarrollar sus virtudes.

Los defectos del hombre solo son proyectos fallidos de virtud. Solo son los remordimientos de la virtud, creados a partir de exageradas exigencias.

El secreto de la virtud es… la costumbre.

¿Censuras mis faltas? ¡Miserable buscador de faltas! Si me quitas mis errores, entonces también me quitas mis virtudes.

Los defectos de los hombres son solo el incógnito de sus virtudes. Detrás de esta falta encuentras también esta virtud.

La conocida sentencia: "lo mejor es enemigo de lo bueno" tiene particular valor para nuestras teorías morales y religiosas de la perfección. Que debemos volvernos perfectos significa, en realidad, que debemos volvernos imperfectos. Lo defectuoso en el hombre pertenece a su perfección. Lo que para ti es una carencia es una perfección para la naturaleza. El hombre se expresa en la virtud, la naturaleza en los defectos.

Los defectos son la reacción de la naturaleza contra la rigidez de la regla moral.

Los defectos del hombre son, a menudo, mejores que sus virtudes.

Yo te digo: el mayor defecto de tu vida es el no haber errado, el no haber cometido pecados.

Hay naturalezas a las que solo el "pecado" puede redimir y liberar.

La culpa y el pecado son tan inseparables del hombre, están a tal punto entrelazados con el concepto de la vida que todo ser que concebimos liberado de ellos es un ser imaginario. Pese a lo que dice la Biblia, en la realidad el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal moral son el mismo.

¡No sientas pena por tus defectos! Los defectos son virtudes *infelices*; virtudes que solo pierden la chance de manifestarse.

Habla todo lo que te apetezca de la vanidad del hombre: la naturaleza humana también muestra sus apariencias contradictorias y nobles, como, por ejemplo, cuando pensamos en el otro como mejor y más perfecto que nosotros, al menos en los momentos en que queremos ver a plena luz sus buenas cualidades. Somos agarrados y sacudidos de tal manera que parecemos ser nada; nos parece como si ese otro hubiera absorbido todo lo bueno en sí mismo, y no nos dejara nada más que el sentimiento de nuestros propios defectos.

En nada somos jueces menos fiables que sobre nuestros propios errores. Solo nos liberamos de los reproches de conciencia sobre los errores cometidos admitiéndolos ante nuestros amigos. Lo que a nosotros nos oprime con el peso de un elefante, a ellos les parece liviano como un mosquito.

La razón existe en la vida como un hombre real: el Tú es la razón del Yo. No a través de nuestro propio yo, encerrado en sí mismo, sino a través del otro nos habla la verdad. El amor del otro te dice lo que eres. El amante posee el auténtico ser del amado en los ojos y las manos. Para conocer a los hombres, hay que amarlos.

Mientras que para los filósofos antiguos el amor era un niño extramatrimonial concebido con la concubina de la naturaleza, por el contrario, para los modernos el amor es la hija legítima de su filosofía. La mujer ha sido aceptada en la comunidad del espíritu, ella es el compendio viviente de la filosofía moral.

¿El deber exige la renuncia? ¡Qué tontería! El deber obliga al gozo. Debemos gozar. La renuncia es solo una desgraciada excepción a la regla a la que únicamente debe hacerse lugar cuando la necesidad lo demanda. Desde ya que en estos casos es bueno y astuto hacer de la necesidad una virtud.

¡Sigue imperturbable a tus impulsos e inclinaciones, pero síguelas a todas! Entonces no serás víctima de ninguna de ellas.

Ningún ser está destinado a la felicidad, pero lo que vive, por el hecho de vivir, está siempre destinado a la vida. Con todo, la vida de la vida es el amor.

"¿Si seré feliz contigo?" Eso lo desconozco, solo sé que ahora soy infeliz sin ti. Sin embargo, que estupidez es dejar prevalecer un mal presente y palpable por temor a uno posible e incierto.

Lo que en algún momento has comenzado, tienes que culminarlo. Ya sea que llevarlo a término te conduzca a la

felicidad o la infelicidad, al cielo o al infierno. La felicidad es un lujo, la consumación una necesidad.

Impide que el árbol se exteriorice en hojas, flores y frutos, y se secará. Impide que el amor se exteriorice, y se ahogará en su propia sangre.

Puedes creer sin confesar tu fe a través de la acción, porque la creencia es algo que tienes solo para ti. Pero no puedes amar sin confesar tu amor, sin expresarlo, sin actuarlo, porque el amor no lo tienes para ti, sino para el otro.

Lo que niegas *pro forma,* por consideración de los demás, simplemente continúa negándolo. Al final lo negarás de modo verdadero. Negarás para ti lo que al comienzo negabas en apariencia solo para los demás.

Sin objeto el hombre es nada. Es mejor abrazar amorosamente el más vanidoso e indigno de los objetos que encerrarse sin amor en el propio yo. Pero únicamente el objeto del verdadero amor desarrolla y revela la esencia auténtica del hombre.

Debes creer, en efecto, creer. Pero cree que también entre los hombres se da un amor auténtico. Cree también que el corazón humano es capaz de un amor infinito que todo lo perdona. Cree también que el amor humano puede poseer los atributos del amor divino.

Sólo existe un mal moral, es el egoísmo. Un único bien, es el amor.

¡Ama, pero hazlo de modo verdadero! Y todas las demás virtudes te seguirán inmediatamente.

¿Qué es el amor? La unidad del pensamiento y el ser. El ser es la mujer, el pensamiento es el hombre.

El deseo de volver a ver al muerto amado: ¿quién sería tan inhumano para no sentirlo? ¿Prueba este deseo, sin embargo, la realidad del más allá? ¿No es, más bien, la declaración de que ya aquí el amor está saturado y satisfecho? ¿No se trata del signo indirecto de que *todo lo nuestro* está aquí?

¡Te amo eternamente! quiere decir lo siguiente: mi amor por ti solo finaliza con mi conciencia.

La eternidad es aquello cuyo fin es mi propio fin.

Solo el amor te resuelve el misterio de la inmortalidad.

El sosiego alcanzado en el pensamiento de nuestra inmortalidad prueba tan poco la verdad de este pensamiento como el sufrimiento generado por el pensamiento contrario vale como prueba de su falsedad. Dicho sea de paso, el pensamiento de nuestra finitud solo es doloroso mientras aún no nos acostumbramos a él, mientras todavía no nos hemos familiarizado con él.

¿No es una horrible debilidad ser dolorosamente afectados por la partida del ser amado? ¡No! Debilidad es, más bien, no querer padecer la agonía del amor, los sufrimientos de la vida. ¡Por eso no me avergüenzo ante ustedes! Haber padecido la agonía del amor y el anhelo y aun creer que en esencia se es un filósofo, porque un filósofo no solo debe conocer las cosas, sino que, ante todo, debe vivirlas.

La fe en la inmortalidad es una creencia femenina en la mujer, pero en el varón es una creencia afeminada.

Concebir el ser de cada quien a su modo, esto es, de acuerdo con su naturaleza y, desde ahí, hacerle comprender la filosofía en conformidad con su propio ser determinado; ese es el método que tanto en la vida como en mis escritos he seguido. El auténtico filósofo es un médico; pero con una particularidad: no deja que su paciente note que él es un médico. Lo logra tratando a su paciente *de acuerdo con su naturaleza*, así el paciente se cura a través de sí mismo.

Incluso aquel que le aclara a un hombre las cosas que le son cercanas, enciende en ese hombre una luz universal; porque la luz posee la propiedad de iluminar también los objetos lejanos.

El verdadero método de enseñanza humano, al menos en lo que respecta a las cuestiones sensibles, consiste solo en expresar las premisas; las conclusiones, sin embargo, se dejan por cuenta del propio entendimiento del lector o del oyente.

¿Cómo se relaciona el pensamiento con el conocimiento? El pensamiento es la premisa, el conocimiento la conclusión; el pensamiento es el fundamento, el conocimiento el resultado.

Es preferible considerarse capaz de poco que de mucho.

De gustibus non est disputandum. Uno posee mayor alegría en el parecer que en el ser; el otro más en el ser que en el parecer.

Uno nunca debe hacer directamente del futuro el objeto de sus pensamientos y preocupaciones. El goce *racional* del presente es la única preocupación racional por el futuro.

Los padres comenten su mayor error anticipando racionalmente el desarrollo natural de sus hijos, queriendo *construir* sus vidas *a priori*.

No concibas una decisión antes de que sea el tiempo de tomarla. Las decisiones a destiempo son producto de las idas y vueltas de la voluntad y, por ello mismo, erróneas. Pero las decisiones que concibes en la urgencia de la necesidad son producto de tu necesaria, y al menos en un sentido relativo, infalible esencia.

¡Basta de lamentos sobre la brevedad de la vida! Son un truco de la divinidad a través del cual se abre camino hacia nuestro espíritu y corazón para vaciar la mejor savia de nuestro ser en beneficio de otro. ¿La mejor savia? ¡No! Aquella más próxima a la putrefacción, la que amenaza como un veneno si no se le abre un drenaje. Cuanto más breve es nuestra vida, menos tiempo poseemos; pero, justamente por ello, más tiempo en realidad poseemos, porque la carencia de tiempo redobla nuestras fuerzas, nos concentra en lo necesario y lo esencial, inspira nuestra astucia, nuestro espíritu emprendedor, nuestro tacto y nuestra capacidad de decisión. No hay, por ello, peor excusa que la falta de tiempo. El hombre no puede disponer de nada más que del tiempo. Lo que, por lo general, se denomina falta de tiempo es, en realidad, carencia de ganas, ausencia de fuerzas, falta de agilidad para romper la desidia habitual.

"El hombre supera todo". Pero únicamente si la superación es para él una *necesidad*. Es capaz de todo, cuando debe. ¡Oh sagrada necesidad! Preferiría no ser libre, si me otorgases la bendición de tu fuerza.

¿Por qué el tiempo se agota con mayor velocidad en nuestros años maduros que en nuestra juventud? En la juventud vivimos en el conflicto entre la inclinación y la ley. Debemos concurrir a la escuela y allí, contra nuestra voluntad, debemos sentarnos y transpirar. Anhelamos los recreos, el domingo y el fin del tiempo escolar. Lo que esperamos no puede llegar lo suficientemente rápido. Nuestro deseo deambula entre el límite del presente y lo lejano. No estamos allí, donde nos gustaría estar. El tiempo está entre medio de las cosas, por eso se nos torna insoportablemente largo. En los años de madurez, por el contrario, los domingos, los feriados, los *dies academici* y las épocas similares desaparecen de nuestra vida. Los pensamientos se encadenan a los pensamientos y las acciones a las acciones. Y cuando hacemos una pausa, para atender nuestras inclinaciones contrarias al trabajo, las horas libres llegan a nuestra conciencia solo cuando efectivamente nos golpean, porque no tenemos tiempo para pensar en el tiempo. Por este motivo, no tanto en conformidad con el deseo, pero sí de acuerdo con el cálculo, el tiempo libre nos llega casi siempre demasiado temprano; mientras que en la juventud lo hace siempre tarde.

El tiempo es la fuente de la poesía. La mirada puesta en el pasado es una puñalada en el corazón, que abre la vena poética. El tiempo pasado es siempre el tiempo bello, brilla en el claro de luna del recuerdo; se lo idealiza porque solo es un objeto de la imaginación. La historia más antigua es sobre todo poesía y las primeras canciones de un pueblo tratan solo de épocas y hombres que ya no existen.

En el espacio la parte es más pequeña que el todo. En el tiempo, al menos subjetivamente, la parte es más grande que el todo; porque solo la parte es real mientras que el

todo es un objeto de la imaginación. Para nosotros, un segundo en la realidad es una porción de tiempo mayor, de más larga duración, que una década en la imaginación.

Aunque de sencilla explicación, es extraño que justo aquellos hombres que realizan el menor aporte al progreso de la humanidad —y que incluso se oponen a este progreso— en lo que respecta a su formación religiosa e intelectual permanezcan al nivel de varios siglos pasados. Los que en menor medida dan fe del impulso a la perfección en esta vida —me refiero a los maestros espirituales y los teólogos— son los que más enfatizan la pacificación/satisfacción de este impulso como el motivo que justifica la necesidad de otra vida.

¿A qué se debe la lucha del presente? ¿De dónde nace nuestra indignación contra los que nos remiten al pasado, la religión a la Biblia y la política al derecho histórico? La humanidad exige ahora el pago de su trabajo. No quiere haber pensado, luchado y padecido en vano; no quiere haberse agotado en vano. La humanidad quiere disfrutar lo que ha ganado. No se pudo resistir al trabajo, sí favorecerlo y aun así se nos quiere privar de nuestro salario.

Lo más interesante de la escritura no es el hecho de que a través de ella uno sea conocido por el mundo; sino el hecho de que a través de ella se conozca al mundo, aunque no sea en su aspecto más favorable.

Se escribe para otros, no para sí mismo. Yo, al menos, no puedo escribir nada que sea exclusivamente para mí. Lo que escribo ha de estar inmediatamente dirigido a una per-

sona determinada o a la humanidad. Es por ello que escribo tan claro y prístino como sea posible. No quiero ser una molestia para otros hombres.

¡Llamas a Schelling "renacido"! No me opongo. Pero piensa si en la historia de su formación no le fue como a la *lepas anatifera* en la historia de su desarrollo, es decir, piensa si los ojos no quedaron pegados a la antigua piel (Burmeister, *Historia natural de los percebes* 1834)[10].

El dios pietista se comporta como el cirujano del *Diable boiteux*[11] quien, para procurarse clientes, hiere primero a la gente y luego la cura.

1835
Lecciones sobre Historia de la filosofía moderna

Si la humanidad quiere fundar una nueva época, tiene que romper sin consideraciones con el pasado, tiene que considerar que lo que ha tenido lugar hasta el momento carece de valor. Únicamente considerando así las cosas gana la

---

[10] La *lepas anatifera* es un crustáceo cirrípedo parecido al percebe. Su cuerpo está protegido externamente por un conjunto de placas calcáreas (*N. de los T.*)

[11] *Diable boiteux* es una novela satírica publicada por Alain Rene Lesage publicada en 1707. El texto de Lesage es la versión francesa de la obra *El diablo cojuelo* escrita por Luis Vélez de Guevara en 1641. Esta obra trata del joven estudiante Cleofás que libera al demonio Asmodeo de la vasija en la cual lo había encerrado un mago. En señal de agradecimiento Asmodeo le ofrece a su benefactor un curioso espectáculo: recorrer junto a él las calles de Madrid y revelarle los pensamientos y deseos ocultos de sus habitantes. Una de las más curiosas historias es la referida por Feuerbach. El cirujano en cuestión tenía la costumbre de herir con una bayoneta a las personas que caminaban por la calle de noche y huir corriendo hasta su casa a la que entraba por una puerta trasera. Cuando la persona atacada comenzaba a gritar pidiendo auxilio, salía rápidamente de su casa y ofrecía sus servicios (*N. de los T.*)

fuerza y las ganas para una nueva creación. Todo vínculo con lo preexistente paralizaría su fuerza de acción. Por este motivo, de tanto en tanto, la humanidad debe tirar al niño junto con el agua sucia. Debe ser injusta y parcial. La justicia es un acto de la crítica, pero la crítica solo sigue a la acción, no se convierte en ella.

Desde la perspectiva del catolicismo se definió a la edad moderna como un pecado original. Sin embargo, como toda era en general, la edad moderna dio a luz un nuevo principio (porque lo viejo, lo existente, pretenderá ser lo santo, lo inviolable) pero un nuevo principio no solo "en sus consecuencias por medio de la gracia de Dios"[12], sino en y para sí mismo más benevolente, porque el pecado original era necesario. Y la Eva que privó a los hombres del paraíso de la inocencia católica, que los sedujo para que arranquen el fruto prohibido del árbol del conocimiento, no fue otra que la sensibilidad o la materia. La edad moderna se distingue de los tiempos medievales solo por haber elevado a la naturaleza, la materia y al mundo al rango de realidad divina o verdadera; por haber comprendido y hecho valer el ser absoluto y divino no como algo sagrado, diferente y trascendente al mundo sino como un ser real e idéntico al mundo. El monoteísmo es la esencia del medioevo; el panteísmo es la esencia de la edad moderna y de la filosofía[13]. Únicamente al punto de vista panteísta del mundo le agradecemos todos los grandes descubrimientos y logros de la edad moderna en las artes y las ciencias. Y

---

[12] Cita de la obra de Taddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* Sulzbach, 1823, Band 3, p. 6 (*N. de los T.*)

[13] El panteísmo, por supuesto, lo describí solo en general como la esencia de la filosofía y la época moderna. Las definiciones más detalladas y las limitaciones de esta expresión indefinida y general solo siguieron con la presentación del idealismo.

ello porque, ¿cómo puede el hombre sentir entusiasmo por el mundo si éste es un ser distinto y ajeno a Dios, un ser no-divino? Todo entusiasmo es, en efecto, divinización.

1836-1841
Bruckberg

¡Una vez en Berlín y ahora esta aldea! ¡Qué absurdo! ¡No tanto, mis queridos amigos! Miren, aquí en la fuente de la naturaleza me enjuagué la arena que la filosofía oficial berlinesa había colocado en la glándula pineal, donde pertenece, pero lamentablemente también en mis ojos. De lógica aprendí en una universidad alemana, pero de óptica —el arte de ver—, aprendí primero en una aldea alemana.

El filósofo, al menos como yo lo concibo, debe tener a la naturaleza como amiga. Él debe conocerla no solo a través de libros, sino cara a cara. Largamente añoré conocerla personalmente, ¡cuán feliz soy de haber podido calmar ese deseo! Si bien aquí la naturaleza es limitada, pobre; lo que dice Leibniz no es completamente cierto: *On donne mal des limites... à la richesse et beauté de la nature, lorsqu´on... ne reconnoit pas l´infini en tout et l´exacte expression du plus grand dans le plus petit?* (¿Uno da malos límites... a la riqueza y belleza de la naturaleza cuando... no reconoce lo infinito en todo y la exacta expresión de lo más grande en lo más pequeño?)[14].

En todas partes la naturaleza vincula lo bello y lo profundo con lo que en un sentido humano es común u ordinario. El hombre piensa en consonancia con la naturaleza

[14] La cita corresponde a una réplica enviada por Leibniz a un escrito sobre Bayle aparecido en la revista *Histoire* des *Ouvrages* des *Spavans* en el año 1698 (*N. de los T.*)

y sigue su método si vincula las necesidades ordinarias y los fenómenos naturales con el objeto supremo del pensamiento. Incluso encuentra "alimento espiritual" y material para la especulación en los intestinos de los animales.

Todas las ciencias abstractas mutilan al hombre; solo las ciencias naturales son las que lo restituyen *in integrum*. Ellas reclaman del hombre todas sus fuerzas y sus sentidos.

Nada hacían los pueblos antiguos sin una señal sensible que, de acuerdo con su parecer, confirmara su empresa. Un profundo sentido se halla a la base de estas supersticiones paganas. Al menos en las acciones críticas, debemos seguir el consejo no solo del propio *ego,* sino también, y principalmente, el consejo del *alter ego*, el mundo externo. Solo estamos seguros del éxito de una acción, cuando ésta es justificada; pero la acción solo está justificada, cuando lo interior y lo exterior, la voluntad y el destino, la inclinación y la necesidad externa coinciden. Aquí, me anoté por última vez (1836) como profesor, pero como era previsible, en vano. ¡De seguro una señal de fácil interpretación! Ahora comienza un nuevo período en mi vida; ahora estoy justificado, para lo que me siento llamado; ahora mi voluntad más íntima está formada para lo que es una necesidad externa. Ahora puedo rendirle homenaje a mi genio; ahora me consagro "al desarrollo de mi propio ser" sin límites, libre, sin consideraciones.

Cuerpo y alma tienen que permanecer siempre juntos. Lo que es rechazado espiritualmente, también ha de ser rechazado sensualmente; en caso contrario la vida es contradictoria, no verdadera. ¿No sería una existencia en una universidad una existencia en contradicción con tu esencia,

no sería también obviamente una broma? ¿Soporta tu filosofía a la teología? ¿Acaso no es la filosofía en nuestras universidades *ex officio* una devota[15] de la teología?

¡Déjame en paz! Tanto tiempo soy *algo,* así como soy *nada.*

Así como una vez se liberó de la iglesia, el espíritu ahora debe liberarse del Estado. La muerte civil es el precio a pagar para que puedas conquistar la inmortalidad del espíritu.

1841-1845
"Esencia del cristianismo"

¡Querido amigo! Te digo lo siguiente: si alguien alguna vez fue convocado y autorizado a dictar una sentencia sobre la religión, ese fui yo. Puesto que no estudié la religión únicamente a partir de los libros, sino que también la conocí a partir de la vida. No solo a partir de la vida de los otros, quienes me demostraron inequívocamente las causas y los efectos de la religión tanto como sus aspectos buenos y malos, sino a partir de mi propia vida. Antes de llegar a ser un objeto de la teoría, la religión fue para mí un objeto de la *praxis.*

Aquello que se posee únicamente en la cabeza deviene una idea fija, algo que no se puede soltar. Pero aquello con lo que uno se identifica, lo que se transforma en carne y sangre, eso se conserva solo en su sustancia; porque la sangre siempre cambia y se renueva y no tolera nada fijo. Así

---

15 El término *Betschwester,* que es el que aquí utiliza Feuerbach, suele designar a mujeres excesivamente religiosas que concurren con mucha frecuencia a la iglesia (*N. de los T.*)

las cosas, existen, aún hoy, los dedos del diablo, los amonitas[16] e incontables monstruos en la cabeza de los doctos aun cuando hace mucho tiempo hayan desaparecido de la vida. Otras nobles especies animales se han convertido en carne y sangre.

"Todos los hombres son iguales ante Dios". Sí, por supuesto. Como muestra la historia, en la religión no se distinguen entre sí el pueblo civilizado del salvaje, los sabios de los necios, los que poseen cultura de los vulgares. Por lo tanto, ten cuidado de no exponer el secreto de la religión si no deseas exponerte a la injuria de la gente común y los distinguidos, de los doctos y la plebe no instruida.

¡Oh los críticos sagaces! ¡Pretenden juzgar la esencia de mis escritos y no conocen sus cualidades formales! No ven que en el tratamiento de mis pacientes sigo un método de cura homeopático. Que los principios que me dirigen no los manifiesto en las palabras, sino en la acción, manifiesto estos principios únicamente en su aplicación. No ven que a menudo expreso de modo negativo lo positivo, que me expreso, por lo general, de forma impropia, enigmática e irónica. Mi más grande triunfo, sobre el enfado de todos los filósofos pedantes y los sabios filisteos, radica en vestir la seriedad de la necesidad con el juego de la contingencia y en disolver la materialidad de los folios en la fragancia de los epigramas

¿Cómo se relaciona mi anterior perspectiva, la de *Filosofía y cristianismo*, con *La esencia del cristianismo*? Allí, *Filosofía y cristianismo* tomaba al cristianismo únicamente en el

[16] Los amonitas son un pueblo bíblico enemigo de Israel. La Biblia los presenta como descendientes de Amon uno de los hijos de Lot fruto del incesto (*N. de los T.*)

sentido en que éste mismo se comprende, en *La esencia del cristianismo* lo tomo también en su sentido propio, pero, a su vez, en mi propio sentido, esto es, en el sentido de la antropología. Un sentido posee el Cristo que significa solo y exclusivamente la divinidad de ese único hombre; un sentido diverso posee el Cristo que significa la divinidad del hombre en general, la divinidad de cada uno de los hombres. Para quien no capta ni considera esta diferencia, mi libro permanece en una irresoluble contradicción.

¿El escrito *La esencia de la fe según Lutero* está a favor o en contra de Lutero? Está tanto a favor como en contra de Lutero. ¿No hay, entonces, una contradicción? En efecto, pero una contradicción que es necesaria, ella se funda en la naturaleza del objeto.

¿Cuál disposición, cuál religión, es la religión del amor? Aquella en la cual el hombre satisface su ánimo en el amor a los hombres, en la que resuelve el enigma de su vida, en la que alcanza el objetivo último de su existencia. También encuentra en el amor aquello que el cristiano, fuera del amor, busca en la fe.

"Debes amar a Dios tu señor con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ánimo y con todas tus fuerzas. Este es el supremo mandamiento. Y el otro le es semejante: Debes amar a tu prójimo como a ti mismo". ¿Cómo el segundo mandamiento puede ser igual al primero si éste reclama todo mi ánimo y mis fuerzas? ¿Qué resto de mi corazón queda para el otro, si debo amar a Dios con todo mi corazón?

"¿Quien no ama a su hermano al que ve, cómo puede amar a Dios al que no ve?" De este modo interroga la Biblia. Pero, yo pregunto: ¿quien ama a su hermano que ve, cómo puede amar a Dios al que no ve? ¿Cómo pueden tener lugar en el mismo corazón el amor a un ser sensible y "finito" y el amor a un ser no-sensible e "infinito"?

Solo un ser real/efectivo, objeto de los sentidos, es también objeto de un amor real/efectivo. Abrir el corazón a un ser que solo existe en la fe y en la imaginación significa sacrificar el amor real/efectivo a un amor artificial e imaginario.

El cristianismo es la Edad Media de la humanidad. En la actualidad aún vivimos en un medioevo bárbaro. Los dolores de parto de una nueva era, sin embargo, comienzan con nuestro tiempo.

"¿Algo bueno puede salir de Nazareth?" Los distinguidos y los sabelotodo siempre piensan así. Pero lo bueno siempre llega desde *donde no se lo espera* y es siempre *distinto* a lo que se espera.

Todo lo nuevo es recibido con desprecio, porque comienza en secreto. Esta oscuridad es su espíritu guardián. De forma imperceptible, se convierte en una fuerza. Si desde el inicio quisiera imponerse a los ojos, entonces lo viejo convocaría a todas las fuerzas disponibles en su contra y lo sofocaría en su nacimiento.

¡Los gobernantes, para fortuna de la humanidad, lamentablemente se comportan como médicos, para desgracia de la humanidad! Mientras un mal —y, para los gobernantes, toda profunda novedad es un mal— está en proceso

de formación escapa a su mirada; pero cuando ellos lo perciben ya es incurable.

¿Cuál es la señal más segura de que una religión ya no posee una fuerza vital interior? Cuando los príncipes del mundo le ofrecen sus brazos para ponerla, nuevamente, de pie.

La auténtica capacidad de un hombre se muestra, por primera vez, cuando es el tiempo de mostrarse, de actuar. Quien al ser estudiante interpreta el papel de un emperador alemán, siendo emperador desearía interpretar el rol de un estudiante.

"En sus comienzos Lutero no quiso ir tan lejos como terminó yendo". Precisamente, esa marcha es la correcta. Aquel que al comienzo pone delante suyo como meta lo que únicamente puede ser una consecuencia no deliberada y no voluntaria del desarrollo, yerra su destino.

Auténticas acciones históricas son solo aquellas en las cuales la conciencia no está por delante, sino que sigue desde atrás. Su propósito y su sentido se hacen visibles cuando ya son vistas.

"¡Te está permitido ir así de lejos, pero no dar un paso más hacia adelante!" ¡Qué estúpida precaución! Simplemente déjanos ir, y podrás estar seguro de que no siempre marcharemos, sino de que nos detendremos. Tu causa es únicamente conceder el movimiento; pero establecer el límite de ese movimiento es asunto de la vida, de la historia.

Nada más tonto que reconocer la necesidad de una reforma, excepto fundar el derecho de la reforma en lo burgués o lo canónico. "Me gustaría soportar su enseñanza" le

dijo un Cardenal a Lutero, "pero desde cierto ángulo ser reformado es inaceptable". ¡Mi querido Cardenal! De un colegio de cardenales solo surgen Papas, pero ningún reformador. Nunca una Reforma tiene lugar ajustándose al derecho, pero siempre ocurre de una forma original, extraordinaria e ilegítima. El que posee espíritu y coraje de reformador es necesariamente un usurpador; cada reforma es una violencia espiritual.

El entendimiento escribe la historia, pero la pasión la realiza. Por ello, todo lo nuevo carece de derecho frente a lo viejo. El historiador tiene el deber y la tarea de ser justo con lo viejo, no así aquel que realiza la historia. El "puro" e imparcial entendimiento, la conciencia histórica, despierta cuando la acción lleva un largo tiempo consumada. Es posible pensar sin ser injusto o dañar a nadie, porque para ello no se necesita más que la cabeza; pero no se puede actuar sin trabajar con toda la carne/el cuerpo, ofendiendo a todo el mundo, aun sin la voluntad de hacerlo.

No conoces al presente a partir de la historia, porque ésta solo te muestra la semejanza de un fenómeno con algo ya ocurrido, pero no te muestra su diferencia, su individualidad, su originalidad. Solo a través de sí mismo puede ser comprendido inmediatamente el presente. Y tú únicamente lo comprendes cuando tú mismo ya no perteneces ni al pasado ni a la muerte, sino al presente y a lo viviente.

"La fe es una necesidad de la humanidad". Sí, de acuerdo; pero no solo vuestra fe. Nosotros, los que no tenemos fe, también creemos; pero creemos en aquello que es el oponente directo de lo que creen los que tienen fe.

La humanidad siempre se determina a sí misma; únicamente y siempre de sí misma extrae sus principios teóricos y prácticos. ¿Cómo puedes, por tanto, figurarte que posees algo "positivo, permanente e inmutable" en la Biblia? La letra de la Biblia es realmente inmutable, pero su significado es tan mutable como el significado de la humanidad. Cada época se lee a sí misma en la Biblia, cada época posee y produce su propia Biblia.

"La nueva doctrina es verdadera, pero no es práctica, no es para el pueblo". Cuando hablas de este modo, solo demuestras que estás en conflicto con la nueva doctrina, que para ti ella es una mera verdad teorética e impopular, que no entusiasmó a todo tu ser. Lo que es asunto de tu ser, suscita en ti la certeza de que algún día, a su modo, llegará también a ser un asunto del pueblo.

"¡Qué humanidad! Lo alemán es nuestra contraseña. Somos alemanes y queremos serlo". Nada tengo en contra. Pero entonces, ¿por qué se altera nuestro patriotismo solo contra las consecuencias del cristianismo, la humanidad, y no contra el cristianismo mismo? El cristianismo no enseña que Dios y Michael el alemán son uno, sino que Dios y el hombre son uno.

Los hombres son secretamente en la *praxis* lo opuesto a lo que son en la teoría. Esto es a tal punto verdadero que sería mucho mejor elevar al rango de doctrina y artículo de fe el odio a los hombres en lugar del amor a los hombres. Mientras los hombres se aman en la religión, es decir, en la teoría; se odian en la práctica. Tal vez si, a la inversa, se odiasen en la teoría, se amarían en la práctica.

La actividad sensible es la esencia del paganismo; el "espíritu", es decir, la *palabra* abstracta, es la esencia del cristianismo. En último término, la palabra de Dios no significa nada más que la divinidad de la palabra; el texto sagrado, nada más que la *sacralidad* del texto. Esta "esencia del cristianismo" solo fue comprendida y realizada por los "profundos cristianos" alemanes. Por este motivo, los alemanes son y tienen todo en la palabra, pero nada en la acción; todo en el pensamiento, pero nada en los sentidos, todo en el espíritu, pero nada en la carne, es decir, todo sobre el papel, pero nada en la realidad.

1843-1844
"Principios de la filosofía"

Dios fue el primero de mis pensamientos, la razón el segundo, el hombre el tercero y último. El sujeto de la divinidad es la razón, mas el sujeto de la razón es el hombre.

"El temor de dios es el *comienzo* de la sabiduría", pero no su *final*.

"¡Espíritu objetivo!" ¿Qué es esto? Mi espíritu tal y como existe para los otros, el espíritu en mis obras. ¿Pero no es este espíritu objetivo el espíritu subjetivo? ¿No el mío, el espíritu del hombre que soy? ¿No conozco al hombre por sus obras? ¿No leo a Goethe cuando leo los escritos de Goethe?

¿De dónde procede el hombre? Primero pregunta: ¿qué es el hombre? Te resultará claro su origen, cuando te resulte clara su esencia. ¿Qué? pregunta el hombre, ¿de dónde? el niño.

"El hombre no puede ser derivado de la Naturaleza" ¡No! Pero el hombre, el hombre inmediato tal y como surgió de la Naturaleza, era un puro ser natural y no un hombre. El hombre es un producto del hombre, de la cultura, de la historia. Incluso numerosas plantas y animales se han transformado bajo el cuidado de la mano humana, a punto tal que ya no podemos hallarlas en la naturaleza con su forma original. ¿Quieres refugiarte en un *deus ex machina* para aclarar su origen?

¿De dónde vienen las lagunas y los límites de nuestro conocimiento de la Naturaleza? Del hecho de que el conocimiento no es el fundamento ni la meta de la Naturaleza.

"La ciencia no resuelve el enigma de la vida" De acuerdo, pero ¿y de ello qué se sigue? ¿Qué debemos entregarnos/derrumbarnos a la fe? Esto significa saltar de la sartén al fuego. Pasas a la vida, a la praxis. Las dudas que la teoría no resuelve, te las resuelve la praxis.

"¿Cómo puede el hombre surgir de la Naturaleza, es decir, cómo puede el espíritu surgir de la materia?" Antes que se me responda la siguiente pregunta: ¿cómo puede surgir la materia del espíritu? Si no encuentras para esta pregunta ninguna respuesta mínimamente racional, entonces comprenderás que solo la pregunta opuesta nos dirige en el sentido correcto

"El hombre es el ser supremo de la Naturaleza: debo, por tanto, partir de y basarme en la esencia del hombre si quiero aclarar el origen y el curso de la Naturaleza" Totalmente correcto. Pero justamente en el hombre "no llega el entendimiento antes que los años"; la materia precede al espíritu, lo inconsciente a lo consciente, lo que no tiene

rumbo (desorientado) a lo que posee rumbo (orientado), la sensibilidad a la razón, la pasión a la voluntad.

"Tu presupones, sin mayores preámbulos, al hombre". ¿Cómo puedes realizarme ese reproche? Lamentablemente, llegué al hombre a través de la negación del hombre. Pongo al hombre luego de reconocer e indicar que éste tiene su fuente y condición en sí mismo pero diferenciado de la Naturaleza. Mi poner al hombre es, por tanto, poco menos que una afirmación, ya que está mediada por la "negación de la negación".

¿Sabes cuándo filosofas por ti mismo y sin presupuestos? Lo haces cuando presupones lo empírico antes que la filosofía y la intuición antes que el pensamiento; pero no de manera imaginaria e ilusoria, como lo hace la filosofía especulativa, sino de forma *verdadera y práctica.*

Quien de modo consciente y deliberado nada presupone, presupone inconscientemente como verdadero aquello de lo que, ante todo, debemos ser conscientes. Solamente es un auténtico pensador genético, aquel cuyo resultado permanece en contradicción directa con su comienzo *consciente*.

"Lo primero debe ser lo último". Cierto, pero justamente por ello, si comienzas verdaderamente por la intuición y no solo *pro forma,* debes al final regresar a la intuición.

¿Dónde radica mi "método"? Allí donde todo lo supranatural se reduce a naturaleza por la mediación del hombre y donde todo lo suprahumano se reduce a lo humano por mediación de la naturaleza; pero siempre con base en

lo intuitivo, lo histórico, en los hechos empíricos y los ejemplos.

¿Cuál es mi principio? *Ego* y *Alter ego;* "egoísmo" y "comunismo". Ambos tan inseparables como la *cabeza* y el *corazón*. Sin egoísmo *tú* no tienes *cabeza*, sin comunismo no tienes *corazón*.

Tu primer deber es hacerte feliz a *ti mismo*. Eres feliz, haces a los otros felices. El que es feliz solo ve felicidad a su alrededor.

Si condenas malamente al "egoísmo", esto es, al amor propio; entonces, para ser consecuente, debes condenar también el amor hacia el otro. Amar significa desear y hacer el bien al otro y, por tanto, reconocer el carácter legítimo del amor propio del otro. ¿Por qué quieres repudiar en ti lo que en el otro aceptas?

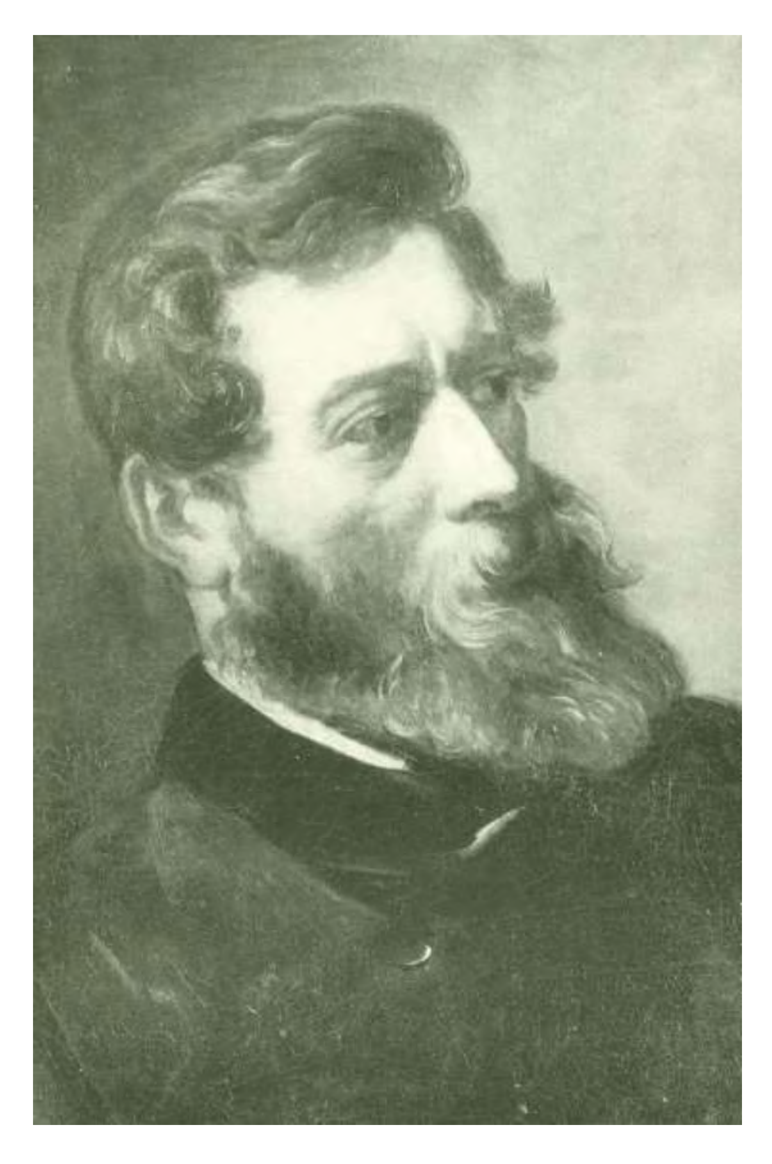
Hacer de la filosofía un asunto humano fue mi primer esfuerzo. Pero quien se adentra por este camino al final llega necesariamente a hacer del hombre un asunto de la filosofía y a superar a la filosofía misma. Entonces la filosofía se convierte en un asunto de la humanidad, dejando de ser filosofía.

Antes, para mí, el pensamiento era la meta de la vida; ahora la vida es la meta del pensamiento.

La auténtica filosofía no consiste en hacer libros sino hombres.

¡*Ninguna* religión! —es mi religión; ¡*ninguna* filosofía!— mi filosofía.

¿Qué soy? me preguntas. Espera hasta que deje de ser.



Retrato de Ludwig Andreas Feuerbach
Por Carl Rahl, Museo Goethe de Frankfurt


ennegativo ediciones
Medellín
2021

Cartas y polémicas filosóficas

FEUERBACH

"En nada somos jueces menos fiables que sobre nuestros propios errores. Solo nos liberamos de los reproches de conciencia sobre los errores cometidos admitiéndolos ante nuestros amigos. Lo que a nosotros nos oprime con el peso de un elefante, a ellos les parece liviano como un mosquito".

Ludwig Feuerbach

